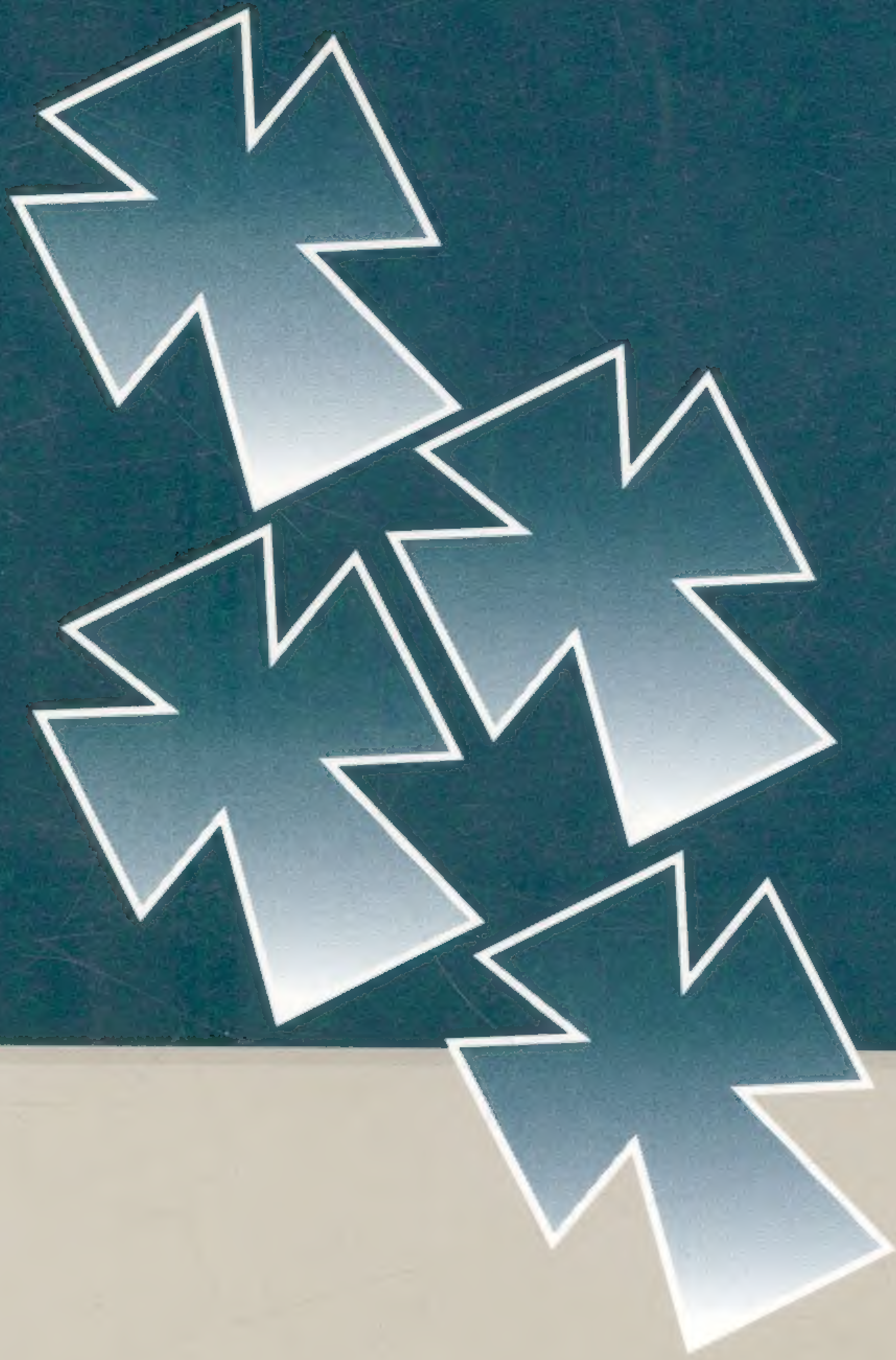


هاني لبيب



المواطنة والعولمة

الأقباط فى مجتمع متغير

دار الشروق

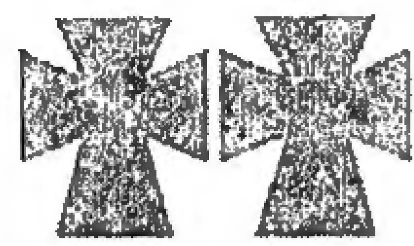
المواطنة والعولمة

الأقباط فى مجتمع متغير

الطبعة الأولى
١٤٢٤هـ - ٢٠٠٤م

القاهرة : ٨ شارع سيبويه المصرى -
رابعة العدوية - مدينة نصر
فاكس : ٤٠٣٧٥٦٧ (٢٠٢)
البريد الإلكترونى: email: dar@shorouk, com.

هانى لبيب



المواطنة والعولمة

الأقباط فى مجتمع متغير

دار الشروق

المحتـويات

إلى:

«زوجتى».. الرمز والمعنى.

مقدمة

إن رأيى صواب يحتمل الخطأ، ورأى غيرى خطأ يحتمل الصواب.

إذا حاججنى ألف عالم لغلبتهم، وإذا حاججنى جاهل واحد لغلبنى، ولا أريد أن أحاجج جاهلاً.

الإمام الشافعى

خير لنا أن نفهم القليل.. من أن نسىء فهم الكثير.

جوتة

مصر أقدم وأعرق دولة فى الجغرافيا السياسية للعالم، غير قابلة للقسمة على اثنين أوأكثر مهما كانت قوة الضغط والحرارة.

جمال حمدان

رئيس الدولة فى مصر أياً كان اسمه وفى أى زمان، عليه مسئوليتان بالدرجة الأولى، هما :

١ ـ وحدة الديانتين وتعايشهما فى الوطن الواحد.

٢ ـ جريان مياه النيل إلى الوادى بأمان ويسر.

محمد حسنين هيكل

هل سيبقى الوطن (وطناً) فى عصر العولمة السعيدة ؟!

وهل سيبقى المواطن (مواطناً) ؟!

إشكالية تحمل فى طياتها العديد من التداعيات الخلافية والمقاربات الفكرية .

من هنا كان موضوع هذا الكتاب بعنوان : «المواطنة والعولمة» الذى اخترته ليُعبر بوضوح عن مضمون ما أردت أن أصل إليه . هذا الكتاب الذى يتعرض لأكثر المصطلحات جدلاً فى عصر العولمة ، وهى : الهوية ، والوطنية ، والمواطنة . وهى المصطلحات التى تعد بمثابة حضن الدفاع الأخير عن مفهوم الوطن وتداعياته ، بل عن بقائه ـ أيضاً ـ كوحدة متجانسة ومتكاملة .

لقد كانت الهوية الوطنية تقف فى مقابل العالمية فى الماضى القريب ، أما الآن فالمواطنة هى التى تقف على الطرف النقيض من العولمة التى تعمل على تذويب وتفتيت الخصوصيات الوطنية والحضارية .

ولا يعنى هذا أننا ضد العولمة ؛ لأننا ـ ببساطه شديدة ـ لا نملك قبولها أورفضها . . فالعولمة قدر محتوم وليست خياراً مطروحاً ، وبالتالى ما يجب علينا أن نقوم به هوالتصدى لآليات العولمة فى أشكالها المتعددة (السياسية والاقتصادية والثقافية والاجتماعية والدينية) بمقومات جديدة يجب أن نملكها ، لكى لا ينفرط عقدنا القومى من جانب ، ولكى لا نظل مأسورين داخل نظرية المؤامرة ضدنا (من جانب آخر) . غير أننا نلفت النظر إلى أهمية رفض المنطق المسكون بالتبسيط المخل فى التعامل مع القضايا ، لما يعكسه من درجة عالية من سوء التقدير والفهم . ويظل أسوأ ما فيه هو قصور النظر الذى لا يرى المشكلة والخطأ إلا فى الجانب المتعلق بفئة من أبناء الوطن وحدهم . وهو ذات القصور الذى يقع فيه كل طرف . . حيث يعجز عن نقد نفسه ، بل ويرى الخطأ فى غيره فقط وفى سياسته ، وفى الوقت نفسه ينفى عن نفسه تماماً شُبهة أى خطأ .

وفى هذا السياق ، يجب علينا أن نذكر منذ البداية ، أن تأخير ترسيخ المواطنة كمفهوم فى كل من الخطابين السياسى والثقافى العربى ، يعود إلى غيابها فى الفكر القومى العربى كمفهوم ، ووجودها كمضمون بشكل غير مباشر قبل ذلك .

على هذا النحو، لم نجد لمفهوم المواطنة بمعناه الحديث أية تأصيل نظرى أوأيديولوجى فى الفكر العربى الحديث بشكل مباشر إلا فى سنوات التسعينيات من القرن العشرين على وجه التقريب، كما أنه ظل بعيداً عن التطبيق والممارسة فى دول أمتنا العربية إلى الآن.

ونجد أن المواطنة قد اكتسبت مكانة مركزية فى عملية التحول الديمقراطى، وذلك من خلال ترسيخ مبدأ المساواة الكاملة غير المنقوصة فى الحقوق السياسية والقانونية بين المواطنين. إن التكوين الطبيعى للشخصية المصرية هو بمثابة نموذج ينطوى على ضرورة حضور الطرف الثانى من أبناء الوطن واحترامه والتعاون معه. ولقد أثبتت الحياة المصرية أن نفى أى طرف للطرف الثانى (السياسى أوالدينى) يؤدى إلى تهديد الكيان المصرى فى صميمه، فالذى يبدأ بنفى الآخر يصل بالضرورة إلى تكفير الذات مع مرور الوقت.. حينما يتم إحلال آلية القبول بآلية الاستبعاد، فيكون: إما النفى أوالتكفير، وإما المسيحى أوالمسلم.. أى تدمير الذات عبر إخفاقاتنا فى فهم بعضنا البعض. إن فهم كل طرف للطرف الثانى يستلزم رؤية عقلانية عميقة عن الذات، ثم رؤية نقدية بالضرورة للتاريخ ماضياً وحاضراً ومستقبلاً.. رؤية تعتمد على النظرة الواقعية التى لا تفرط فى تمجيد الذات أوتحقر من شأن كل طرف للطرف الثانى أوتقوم بالتهوين من أمره.

إن ما نفتقده الآن حقاً هوالنقص الملحوظ فى (المعلومات)، وبالتالى المعرفة، على اعتبار أن المعلومات تعنى المعطيات التى تعطينا الفرصة لتكوين المعرفة، ليكون لنا موقف على جميع المستويات، بعيداً عن مشكلة النقل (على مستوى الأحداث أوالأفكار)؛ لأنه فى الغالب ما يتحول الوسيط (على مستوى البعض من المفكرين ومن رجال الدين) ضد الرسالة التى ينقلها؛ ليخلق رسالة أخرى جديدة ليس لها وجود بدونه، مما يحيد بالحدث أوالفكرة عن مجراها الأساسى. وهوما يزيد من أهمية الوصول إلى التحليل الدقيق والتأويل الصحيح وفق منهج وقواعد علمية محددة تصل بنا إلى الحقيقة.

على هذا النحو، فإن الخيط غير المرئى الذى يجمعنا فى خط واحد، يتحول بإثارة الحساسيات حوله إلى علامة ظاهرة أشبه ما تكون بخيط أوشعرة. ثم يزداد

الضغط على مواقع الحساسيات، وتتحول العلامة (خيطاً أوشعرة) إلى مساحة واضحة تباعد بين ناحيتين. وتبلغ الأحمال والأثقال مداها، ويتحول الفاصل إلى خط، ويتحول الخط إلى شرخ، ثم إلى هوة. . تؤكد الكسر وتعمقه. أما عن الصمت، والامتناع عن الدخول والتعرض للقضايا الشائكة، فهويُعبر فى حد ذاته عن أيديولوجية.

وعلى الرغم من أن الأزمة التى نصطدم بها اليوم تجابهنا أينما توجهنا من خلال العقبات الخارجية والداخلية، والتى يبدوأن التغلب عليها مستحيل. . . فإن الإحباط واليأس حالة طارئة لا يُمكن أن تشكل خياراً للبقاء لمن يريد الحرية والحياة. وبالتالى، لن يتبقى لنا سوى التأكيد على رفض الواقع، بل والصراع لتغييره على اعتبار أن الأزمات زائلة، وأن التغيير هوسُنة التاريخ الذى تصنعه الشعوب.

على هذا النحو، آثرت أن يكون هذا الكتاب هوبداية للتفكير فى النقد للذات وللمجتمع فى شكل مراجعة للأفكار والمواقف، وذلك فى إطار اختبار الفرضيات التى انطلقنا منها بداية من العام (الوطن)، ووصولاً إلى الخاص (الدين). بالإضافة إلى مناقشة العديد من الإشكاليات المهمة التى من شأنها أن تحدد لنا رؤية جديدة للمستقبل. وهوما جعلنى أهتم بمدى قبول الأقباط للقومية العربية وبعروبة مصر، ففى اعتقادنا أن عدم قبولهم للقومية والعروبة يعنى شرخاً فى الكيان الوطنى.

إن مفهوم القومية العربية لا يُهدد الهوية القبطية، فالقومية العربية هى خلاص للمسيحيين العرب؛ لأنها فى أصلها هى حركة تحرر لا تعترف بالأتوقراطية (النظام المستبد العادل) ولا بالثيوقراطية (الخلط بين الدين والسياسة). وبالتالى فإن خلاص الأقباط هوفى عروبة مصر.

كما أنه بقدر ما نتحرر من الخوف والزوال أوالهجرة والإبادة، بقدر ما سننطلق إلى الأمام فى المستقبل الذى نرسخ فيه هويتنا ونحافظ فيه على خصوصيتنا من خلال العمل الوطنى أمام العولمة وآلياتها. هذا العمل: الفريضة الغائبة للمسيحى والمسلم فى مصر.

بقى أن أذكر أننى قد نشأت فى محيط عربى إسلامى، عربى من حيث الثقافة، وإسلامى من حيث الحضارة. هذه الحضارة التى تتمثل فى القيم والعادات والتقاليد

والأعراف والمبادئ المشتركة التى يسلكها المسيحى والمسلم على السواء من خلال التكوين الوجدانى المشترك. أما عن الثقافة فهى التى نجدها فى هذا الكتاب من خلال الأفكار والأطروحات التى تتشابك معاً وتتداخل فيما بينها من أجل هدف واحد فقط، هووطنى مصر العربية.

ولا يفوتنى أن أذكر هنا ـ أيضاً ـ الدور الذى قام به كل من: الراحل الدكتور غالى شكرى فى بداية اهتمامى بهذا الموضوع، والدكتور مصطفى عبد الغنى، الأستاذ والصديق، وفى مقدمتهم يأتى المصرى الأصيل الأنبا موسى (أسقف عام الشباب بالكنيسة القبطية الأرثوذكسية) الذى حفزنى كثيراً للعمل العام بأبعاده الوطنية والفكرية والسياسية؛ حيث كانوا هم أصحاب الفضل ـ بوجه خاص ـ فى أن أستقر على مفهوم الوطن وتداعياته.

من هذا المنطلق، كان هذا الكتاب.. حصيلة تمثل ما يقرب من عشر سنوات من الاهتمام بالشأن المصرى العام والشأن القبطى الخاص، ولذلك آثرت أن أرفق شهادة خاصة بتجربتى مع قضية التدخل الأمريكى فى الشأن المصرى الخاص (توظيف الأقباط)، وشهادة أخرى عن تجربتى الحزبية (تجربة للعمل السياسى فى مصر). والكتاب فى هذا الشكل يمثل كما أعتقد منظومة فكرية متكاملة لكل قضية اتخذت فيها موقفًا، ولكل رأى كتبته ودافعت عنه. فهو ـ إذن ـ يمثل الموقف من المجتمع والدولة والدين. وهو ما يظهر بشكل مباشر فى الإشكاليات التى تناولتها بالتحليل والنقد من خلال تداعياتها الأبستمولوچية (المعرفية) والسوسيولوجية (الاجتماعية) بتتبع تاريخ الإشكاليات التى تناولناها، ورصد تحولاتها وتغيراتها، وعلاقة كل هذا بالسياق الحضارى والثقافى والاجتماعى.

والكتاب هنا يُمثل معالجة لقضيتين متوازيتين: أولاهما «المواطنة»، وثانيتهما دراسة الوعى الذاتى بالقضايا التى تتعلق بالمواطنة. وبالتالى، فهو لا يتتبع «المواطنة» منهجيًا على المستوى التاريخى فحسب، وإنما يتتبع ـ أيضاً ـ تحولات الفكر تجاه هذه القضايا طبقًا لمقتضيات المنهج النقدى.

لقد آثرت ـ جاهداً ـ أن ألتزم منطقة الأمان المحايد إلى حد ما، وأتمنى أن أكون قد وفقت فيما طمحت أن أصل إليه، غير أننى قد تحيزت بشدة فى القضايا التى كان الاختبار فيها هوالموقف من الوطن.

وليس المقصود هنا ـ بالطبع ـ أن أكون صاحب الرأى الواحد لفرض ما أردت كما نعرف فى أدبيات الخلاف، وإنما الواقع أننى قد رصدت بعض الملاحظات التى تجمعت لى بشكل شخصى. ومن ثم، فإننى معنى من خلال التجربة الشخصية التى لا تعمم إلا بالقدر الذى تتأكد فيه حسب ثبوت المواقف وتأكيدها. وهذا ليس إسرافاً فى الموضوعية، بقدر ما هو تلمس الرأى فى مرآة المجتمع.

إذن، نحن أمام إشكاليات تطوى فى سوادها الأعظم التجربة الشخصية. وهى إشكاليات ـ رغم خصوصيتها ـ فهى تتحدد عند أمر واحد له أوجه متباينة: إنه سوء الفهم القائم على حسن النية / سوء النية / سوء القصد، أوسوء الفهم القائم على موقف أيديولوجى.. فتتعدد الإشكاليات والمعنى واحد.

إن الحياة تبدأ عندما يختار الإنسان.. ولقد اخترت!!

ترى، هل أصبحت مثل الطائر الذى يُغرد خارج السرب؟!!

شتاء ٢٠٠٣

هـانى لبـيب

على سبيل التمهيد
«الحضارة العربية والقومية العربية»

المسيحيون ليس لهم ملابس تميزهم عن سائر الناس، وهم لا يسكنون مدناً مقصورة عليهم، ولا يتكلمون لغة مخالفة لغيرهم ولا يتبعون أسلوب حياة غير مألوف.. يؤدون واجباتهم كمواطنين، يطيعون القوانين الوضعية، ولكنهم فى سلوكهم يسمون على القوانين.

نص لعميد مدرسة الإسكندرية اللاهوتية إلى ديوجنتيس فى القرن الثانى الميلادى

يكون القبط جزءاً من كيان الأمة فى بلد مقهور، إن جماعتهم الصغيرة ــ بفضل بعض القواعد المستمدة من الأخلاق الإنجيلية ـ تعطى مصر صورة نادرة تماماً فى هذه الأماكن التى خربها الطغيان والاستبداد.

الجزء الثامن عشر من كتاب «وصف مصر» لعلماء الحملة الفرنسية

الهوية هى الحقيقة المطلقة المشتملة على الحقائق، اشتمال النواة على الشجرة فى الغيب المطلق.

الشريف على بن محمد الجرجانى

إن انتساب غير المسلمين إلى الأمة، لا يقل أصالة عن انتساب المسلمين أنفسهم إليها.

الشيخ الإمام محمد عبده

إن غايتى هى السموبتفوق الدم العربى.

أديب إسحاق

نحن هم المسيحيون الحقيقيون، وديننا لم يتدخل فى السياسة، ونحن لسنا مسئولين عن أعمال المسيحية الغربية، إن ولاءنا هوللشرق.

فرح أنطون

لسنا كلنا مسلمين ولكننا كلنا إسلاميون، بمعنى أن هناك حضارة واضحة جداً هى الحضارة العربية الإسلامية ونحن كلنا ننتمى إليها.

المطران جورج خضر

الأقباط المصريون أقرب المسيحيين فى العالم إلى الإسلام بمعنى أو بآخر.

جمال حمدان

لا شك أن المسيحيين العرب ـ مع المسلمين العرب ـ لهم إسهام كبير فى بناء هذا الصرح العظيم للحضارة العربية، هذه الحضارة التى أسهمت بدورها فى تاريخ الإنسانية بمختلف معارفها وعلومها.

وتعود النشأة الحقيقية للمسيحية العربية[1] أوكما يقول البعض عليها «المسيحية المشرقية أوالشرقية» وتحولها إلى ظاهرة (خاصة فى الشام والعراق واليمن) إلى القرن الرابع الميلادى، ويُعتبر القرن السادس الميلادى هوالفترة التى شهدت اعتناق نسبة كبيرة من العرب للديانة المسيحية. وقد دخلت المسيحية إلى الشام والعراق عن طريق النساك والرهبان، أما الجزيرة العربية فقد دخلتها المسيحية عن طريق التجارة القادمة من الشام والعراق.

ولقد خضع انتشار المسيحية لمجهودات فردية، وليس لسياسة شاملة. ولعبت (الرهبنة) كنزعة واضحة عند المسيحيين العرب دوراً كبيراً فى انتشار المسيحية بين العرب؛ حيث كانت تشمل هذه الظاهرة الشرقية العربية رجالاً ونساء. غير أن الانقسامات المذهبية للمسيحية العربية كانت من أهم عوامل ضعفها وعدم تماسكها، بالإضافة إلى الأخطار الخارجية التى أحاطت بها، والمتمثلة فى اليهود والإمبراطورية البيزنطية. وهوما ترتب عليه عدم تطور المسيحية العربية إلى مستوى الديانة القومية عند العرب قبل الإسلام.

واستطاع المسيحيون أن يعيشوا فى إطار الحضارة العربية الإسلامية من خلال مواطن الالتقاء فى القيم المشتركة[٢]، وعلى سبيل المثال: التوحيد، والله واحد حى قيوم، والله خالق السماوات والأرض، والله محب للبشر، والله ذوالغفران والرحمة، والله هوالحميد المجيد. هذه القيم والمبادئ المشتركة بين المسيحية والإسلام هى المدخل الأساسى لفهمنا لعلاقة المسيحيين بالمسلمين داخل الحضارة العربية.

ولقد خضع المسيحيون العرب وسواهم من غير المسلمين فى إدارة شئونهم الدينية والاجتماعية لنظام «أهل الذمة» منذ صدر الإسلام وحتى صدور (التنظيمات) العثمانية فى منتصف القرن التاسع عشر الميلادى[٣]. ونورد على هذا الطرح عدداً من الملاحظات، نجملها فيما يلى:

أولاً: ليس فى القرآن الكريم أثر للتعبير «أهل الذمة» أولصفة «الذميين»، وعلى ذلك يعتبر نظام «أهل الذمة» تشريعاً اجتهده الفقهاء لتلبية احتياجات الواقع بعد الفتح. وذلك من خلال الصيغة الوصفية التى أطلقها الرسول ﷺ على الآخرين، ووردت فى عهوده.

ثانياً: يتم التمييز بين «دار الإسلام» و«دار الحرب» على أساس قاعدة المسالمة والمحاربة. كما أن «دار الإسلام» هى تلك الدار التى تجرى عليها أحكام الإسلام، ويؤمن فيها بأمان المسالمين سواء كانوا مسلمين أوذميين[٤].

ثالثاً: «عقد الذمة» كما عرفه الفقهاء هوعقد يتم بمقتضاه اعتبار غير المسلم فى ذمة المسلمين، أى فى عهدهم وأمانهم، كما حددوا الغاية منه فى احتمال دخول من يطبق عليه عقد الذمة عن طريق مخالطته للمسلمين، واطلاعه على شرائع الإسلام، وليس المقصود من الذمة المال[٥].

رابعاً: يقصد بنظام «أهل الذمة» تقنين بعض المسائل الخاصة بغير المسلمين فيما له علاقة بالأمور الدينية العامة، وفيما عدا ذلك عوملوا كالمواطنين المسلمين فى التمتع بحقوق المسلم وواجباته[٦].

خامساً: أجمع الفقهاء على أن نظام «أهل الذمة» يكفل لغير المسلمين حماية

النفس والمال والسكن والعمل والتنقل وحسن السمعة. كما نصب الفقهاء أنفسهم مدافعين عن هذه الحقوق، ودائماً كانوا يتصدون لمن يحاول المساس بها من الخلفاء والولاة مستشهدين بقول الرسول ﷺ: من آذى ذمياً؛ فأنا خصمه، وأوصيكم بأهل ذمتي خيراً.

سادساً: كان موقف الخلافات الإسلامية المتعددة من المسيحيين فى كثير من الأحيان، يحكمه رد الفعل على الفعل الخارجى، وذلك كما حدث فى زمن الخليفة هارون الرشيد عندما عم سخط الدولة على مسيحيى بغداد بسبب احتلال البيزنطيين لبعض مدن الثغور. غير أنه فى أحيان أخرى كان يتم هذا لأسباب داخلية لا علاقة لها بالدين أو بمبادئه وأوامره، خاصة زيادة الضرائب أوالمصادرة أوعمليات النهب المقنع، حتى وصلت بعض المواقف إلى إبقاء الجزية على من أسلم من المسيحيين حرصاً على عدم تراجع واردات بيت المال، فضلاً عن الأسباب الشخصية البحتة، التى لم تكن وفق منهج مخطط ودقيق، بل تعود إلى الخليفة الحاكم وأهوائه الشخصية بين تدابير متسامحة أوتدابير متشددة (٧).

سابعاً: إن غزوالفرنجة ـ المعروف تاريخياً بالحروب الصليبية ـ وتحالفهم مع المغول، وما نتج عن ذلك من احتدام الصراع الدينى فى المشرق العربى؛ أدى إلى تعكير صفوالتفاعلات الإيجابية بين المواطنين، بالإضافة إلى جنوح الاجتهادات الفقهية نحوالتشدد، فى محاولة للدفاع عن الذات فى واقع مأزوم على جميع المستويات.

ثامناً: فى سبيل تحقيق الانسجام والوئام بين الجماعات الاجتماعية فى المجتمع المتعدد ـ الأديان والمذاهب ـ كمحاولة إصلاحية، بداية من إجراءات إبراهيم باشا عام ١٨٣١ م، والذى ألغى من خلالها جميع الضرائب التى تفرض على المسيحيين واليهود عند زيارتهم للقدس بدون استثناء، ومروراً بـ «خط شريف كالخانة» الذى صدر فى ٣ نوفمبر عام ١٨٣٩ م فى عهد السلطان عبد المجيد، والذى ألغى بموجبه فعلياً نظام الملل (حيث أمر بإزالة كل تحقير من السجلات الرسمية لجنس أودين أومذهب وضمان الحرية الدينية)، وصولاً إلى الخط الهمايونى «الذى صدر فى ١٨ فبراير عام ١٨٥٦م، والذى ألغى نهائياً نظام الجزية

والأنظمة الإدارية (التى تفرق أى طبقة من طبقات رعايا السلطنة بسبب الدين أواللغة أوالعرق)، وحظر مضايقة أى شخص من رعايا السلطنة فى ممارسة ديانته. بالإضافة إلى صدور دستور عام ١٨٧٦ م، والذى أكد على أن جميع رعايا السلطنة العثمانية أياً كان دينهم، هم متساوون أمام القانون، ويتولون الوظائف العليا [٨].

تاسعاً: حينما ننظر لنظام «أهل الذمة»، وكذلك نظام «الملل» الذى تطور عنه بمعايير الفترة الزمنية الذى تبلور وطبق فيها، وبالمقارنة بين أحكامها والسنن والشرائع والأعراف التى كانت سائدة خارج دولة الخلافة آنذاك؛ يتضح ما انطوى عليه من عدل وإنصاف وتقدم فى العلاقة بين أصحاب العقائد الدينية غير الإسلامية.

ومن الثابت، أن ما يتحقق فى مجتمعاتنا من اندماج بين المواطنين على اختلاف ديانتهم، وقيام الدولة على أساس المواطنة ينفى استمرار الحاجة إلى مفهوم «أهل الذمة»، وحتى إلى المصطلح ذاته[٩] الذى سنتعرض له فيما بعد من خلال الإشكاليات. ويُمكننا أن نتبنى هنا الطرح الذى يستخلص مما سبق ما يلى[١٠]:

ـ إن قضية «أهل الذمة» قضية تاريخية مصاحبة للفتح، وللدولة التى قامت على أساس الفتح الإسلامى، كما أن الأوطان العربية يسكنها الآن مواطنون شركاء فى الوطن والتاريخ والحقوق والواجبات.

ـ شرعت «الجزية» من نص الآية على المحاربين الذين ينهزمون ويرفضون الدخول فى الإسلام، والمسلمون لا يحاربون مواطنيهم المسيحيين.

وبعد أن رصدنا هذه الملاحظات، نعود إلى المسيحية العربية ذات الطابع الشرقى الخاص. هذه المسيحية التى أسهمت فى بناء الحضارة العربية، وظهر من بين المسيحيين العرب عديد من الشعراء[١١]. وعلى سبيل المثال، نجد منهم قبل الإسلام: عمرو بن كلثوم وعدى بن يزيد والأعشى الأكبر. وبعد الإسلام نجد الشعراء المخضرمين، منهم: الحارث بن كلدة والزبرقان بن بدر والنجاشى الحارثى وميسون بنت بحدل الكبية. ومن شعراء الدولة الأموية، نجد منهم: هدبة بن الخشرم ونابغة بنى شيبان وحنين الحريرى (الشاعر المغنى) والأخطل

التغلبى. ومن شعراء الدولة العباسية، نجد منهم: أبوقابوس وإسحاق بن حنين وأمين الدولة العلاء بن موصلايا وجمال الرؤساء أبوالفتح بن صاعد.

أما الأطباء والصيادلة المسيحيون(١٢)، فمن أشهرهم: يوحنا بن سرابيون وحنين بن إسحاق وقسطا بن لوقا وموفق الملك أمين الدولة أبوالحسن هبة الله وأبوسهل الجرجانى وجمال الدين على بن أثردى وأبوالفرج بن القف وعيسى بن البطريق.

ومن أشهر الشخصيات المسيحية فى مصر(١٣): ساويروس بن المقفع وابن أبى سعد بن القسطال وآل العسال (المؤتمن والصفى والأسعد) ومصطفى الملك أبو يوسف.

ولكى تكتمل ملامح البُعد التاريخى للوجود المسيحى فى التاريخ والحضارة العربية، لابد لنا من نظرة تاريخية موجزة على النحوالتالى(١٤):

- **عصر ما قبل تأسيس الدولة الإسلامية (٣٠ م - ٦٢٩ م):**

حيث يعود الوجود المسيحى فى شبة الجزيرة العربية إلى قبل الدعوة الإسلامية بستة قرون أى إلى القرن الأول الميلادى؛ فقد عاش المسيحيون فى شمال شبه الجزيرة العربية فى الصحراء التى تفصل بين الإمبراطوريتين البيزنطية والفارسية، واتخذت كل إمبراطورية من العرب المتاخمين ستاراً يدافع عنها، فبسط الفرس نفوذهم على اللخميين الذين استقروا حول مدينة الحيرة، ومد البيزنطيون تأثيرهم إلى الغساسنة فى منطقة الحوران وبادية الشام. أما جنوب شبه الجزيرة العربية فقد كان مسرحاً للعديد من الهرطقات والانشقاقات، ويُمكن القول إجمالاً بأن انتماء مسيحيى الجزيرة العربية للمسيحية كان واهياً ما عدا فى منطقتى نجران واليمن.

ومنذ فجر الدولة الإسلامية فى المدينة المنورة، عُقدت المعاهدات بين الرسول ﷺ وبين المسيحيين العرب، وخضع تعامل الرسول معهم على أساس ضوابط وأحكام القرآن الكريم. كما سلك معهم سياسة تتسم بالتسامح الدينى، وهى المعاملة التى يأمر بها القرآن من خلال الحفاظ على ديانتهم والنهى عن إكراههم على تركه. وبالتالى لم يقرر الرسول ﷺ القضاء على المسيحية بين صفوف العرب

مثلما قضى على الوثنية العربية، غير أنه نجح فى إخضاعهم لسلطاته وإبقائهم فى دائرة نفوذه.

والجدير بالذكر أن الوثنيين لم يحظوا بمثل هذه المعاملة، فقد وجدوا أنفسهم أمام أحد اختيارين: فإما اعتناق الإسلام، أو القتال.

• عصر الراشدين والفتوحات الإسلامية (٦٢٩ م - ٦٦١ م):

بدأت الفتوحات الإسلامية منذ عهد الرسول ﷺ، ولكنها أتت ثمارها فى عصر الراشدين. وبصفة عامة، اتسمت مقاومة الجماعات المسيحية للفتح باللين؛ فمن جهة كانت هذه الجماعات منهكة بسبب الضغوط الاقتصادية والاضطهاد العقائدى الذى مارسته بيزنطة، ومن جهة أخرى يُمكن القول بأنه كان هناك تعاون ومساندة من الشعوب فى مصر والشام للفتح العربى. فقد فتحت للفاتحين المسلمين أبواب دمشق وأورشليم وحمص، وانضمت لهم الجماعات المسيحية ضد البيزنطيين، ولا سيما أن القبائل المسيحية فى حران من الجنس العربى نفسه.

وقد شهدت خلافة أبى بكر الصديق الانتصار على المتمردين فى الأطراف الشمالية للجزيرة العربية. ثم شهدت خلافة عمر بن الخطاب أحداثًا وتطورات شملت إجلاء مسيحيى نجران وتوطينهم فى جنوب العراق، وارتحال جماعات أخرى من البلاد المفتوحة، وإخضاع المسيحيين العرب الذين رفضوا الإسلام ديناً بدفع الجزية. وفى خلافة عثمان بن عفان زالت المسيحية من عُمان. أما خلافة على بن أبى طالب، فقد شهدت القضاء على تمرد المسيحيين. ورغم ضعف الحضور المسيحى العربى فى فترة الخلافة وتلاشيه جغرافياً، وتقلصه بشرياً، فإن كلاً من: المسيحية السريانية والمسيحية اليونانية قد صمدتا.

• عصر الدولة الأموية (٦٦١ م - ٧٥٠ م):

ولدت الدولة الأموية بعد أول صراع سياسى فى الدولة الإسلامية بين أنصار على بن أبى طالب ومعاوية بن أبى سفيان (والى الشام حينذاك)، وانتصر معاوية ونقل مقر الخلافة إلى دمشق، حيث أسس بلاطاً للحكم على نمط البلاط البيزنطى،

وكـان للمسـيحيين عنده مكانة مهمة؛ إذ كـانـوا إداريي البلاد ومسئوليها الماليين، ولا سيـما عن الجزية والخراج. بل كـان للمسـيحيين دور فى الحرب بين يزيد بن معاوية وعبد الله بن الزبير؛ ناصروا فيـها يزيد ضد عـرب شبه الجزيرة، وكـان المسيحيون خير مناضلين للدولة الأموية حتى استقرارها فى عهد عبد الملك بن مروان.

ومنذ عهد الخليفة عمر بن عبد العزيز شهدت السياسية الأموية بعض التصلب، وفى عـهـود الخلفـاء التالين اعتنق الكثيرون الإسلام رغبة فى المساواة مع المسلمين وهرباً من الضرائب ومن بعض القمع الذى حدث فى عهدى عبد العزيز بن مروان والوليد بن مروان كرد فعل لثورات أهل الذمة ضد الضرائب.

وإن تطرقنا إلى الـجانب الثقافى فى العـصـر الأموى وجدنا المسيحيين عـاملاً أساسياً فى إثراء اللغة والثقافة العربية، ففيهم المترجمون والكُتاب والأطباء والفلاسفة الذين كـان لهم دور كـبير فى نقل الحضارة اليونانيـة والرومانيـة إلى العرب، وقد ساعدهم هذا العمل على الاندماج أكثر وأكثر معهم.

• **عصر الدولة العباسية (٧٥٠ م - ١٢٥٨ م):**

أضـفى العباسيـون على الانتمـاء للإسلام مكانة أعلى من الانتـمـاء للعـروبة، وأكدوا على البُعد الدينى للخلافة وعلى المساواة بين المؤمنين المسلمين، وهكذا قـربوا منهم الفـرس - ولا سيـمـا سكان خـراسـان - فـوصلوا إلى دوائر الحكم، واستغلوا المسيحيين العرب ككبش فداء للانتقام من العرب الذين سلبوهم الصفوف الأولى فى الحكم، وقُتل فى ذلك كثير من المسيحيين وخاصة فى عـهدى المهدى والمتوكل. ويشير بعض المؤرخين إلى أن العهد العمرى قد نشأ فعلياً فى عصر المتوكل، فهوالذى أمر بإجبار أهل الذمة بلبس الطيالسة والزنانير وأمر بهدم بيعهم المستحدثة، ونهى أن يستعـان بهم فى الدواوين، كمـا نهى أن يتعلم أولادهم فى كتاتيب المسلمين، وغير ذلك.

وقد شهد العصر العباسى كذلك نهضة ثقافية لا مثيل لها فى الخلافة الإسلامية، وساهم المسيحيون بترجمة مشاهير الكتب من اليونانية ومن النصوص المنقولة إلى السريانية، فترجموا أعمال أفلاطون وأرسطو وأفلوطين وجالينوس وأرشيميدس

وبطليموس. وبرزت أسماء كثيرة فى نقل الفلسفة الهليينية إلى العربية، وعلى سبيل المثال: إبراهيم المروى ويحيى بن عدى والفارابى، الذى أكد على أن جميع الرواد فى نقل الفلسفة اليونانية إلى العربية مسيحيون. وكما يقول فيلسوف العرب الكندى عن أساتذته المسيحيين: إنه لولاهم ما كنا سنصل قط ولو كرسنا كل وقتنا للبحث المكثف.

أما عن العلوم فقد برز فيها يوحنا بن مساوية الذى تولى إدارة بيت الحكمة الذى أسسه الخليفة المأمون عام ٨٣٠ م، ثم سلم إدارته إلى حنين بن إسحاق.

وفى ذلك الزمان كتب المسيحيون اللاهوت باللغة العربية، فكان منهم الأسقف الملكى لحران ثيودوروس أبوقرة، ومعاصره اليعقوبى أبورائطة التكريتى.

• عصر الدولة الفاطمية والدولة الأيوبية (٩٦٩ م - ١٢٥٠ م):

فى عصر الخلفاء الأولين للدولة الفاطمية، شهد المسيحيون عصراً ذهبياً للحرية، ولكن ما لبث أن انهار مع الحاكم بأمر الله (٩٩٦ م - ١٠٢١ م) الذى دمر الكنائس والأديرة، وأجبر المسيحيين على ارتداء صليب ثقيل، ومنعهم من بعض المأكولات وأمرهم بلبس ملابس متميزة. ثم تجددت المضايقات والاضطهادات الصريحة فى العصر الأيوبى بسبب الحروب الصليبية (١٠٩٥ م - ١٢٩١ م)، والتى كانت مفاجأة كبيرة للمسلمين، ولكنهم سرعان ما استعادوا أنفاسهم وقاوموا الصليبيين، وانتصروا عليهم فى حطين فى عام ١١٨٧ م، وسقطت آخر مواقعهم فى عام ١٢٩١ م.

وقد أيقظت كثافة الغزوات روح الجهاد فى نفوس المسلمين، وكان حتماً أن تضيق دائرة التسامح الإسلامى على المسيحيين شرقيين وغربيين بدون تمييز، وخاصة لأن بعض الكنائس الشرقية (ومنها الموارنة والأرمن) قد أخذت تأييد الغزاة.

• عصر الدولة المملوكية (١٢٥٠ م - ١٥١٦ م):

شهد العصر المملوكى سلسلة من الاضطهادات للمسيحيين سواء من ناحية

المغـول الذين أسلم منهم عدد كـبير أو من قـبل المماليك الذين أرادوا الانتقـام من الاحتلال الغربى، فلم يجدوا أمامهم سوى المسيحيين.

وقد قامت الفئات العليا من قبط الدواوين بدور مهم فى الإدارة المالية للبلاد، بل إن أفراداً منهم تقلدوا مناصب على قدر كبير من الأهمية فى الإدارة المصرية حتى أصبحوا وزراء. وكل هذا منح البيروقراطية القبطية وضعاً متميزاً فى الجهاز الإدارى للدولة، وكان من نتائج ذلك أن عانى كبار الموظفين القبط بسبب الصراع بين فصائل المماليك المتعددة، فتعرضوا للمصادرات وغيرها من إجراءات البطش التى نالتهم خاصة إذا تدهور الحال بالمملوك الذى يعملون لديه.

وفى ظل الأزمة الاقتصادية ونتيجة لاستغلال البيروقراطية بصفة عامة للشعب، ثارت الجماهير ضدها، وكان بعض السلاطين يوجهون هذه الثورة ضد الأقباط لكيلا تتوجه ضدهم، وأباح البعض الآخر منهم نهب بيوتهم وكنائسهم فيما عُرف تاريخيًا فيما بعد باسم «مسئولية الأقليات عن أزمة المجتمع».

أضف إلى هذا، ظهور فئة من المثقفين المسلمين لديها تطلع إلى نصيب متزايد من العمل فى جهاز الدولة كمصدر للقوة والثروة. وهوما ترتب عليه ازدهار الدعوات التى ترفض عمل المسيحيين فى الوظائف الحكومية، وعلى سبيل المثال: كتاب «منهاج الصواب فى قبح استخدام أهل الكتاب» لابن دُريهم، وكتاب البوصيرى حيث دعا فيه السلطان إلى أن يترك جهاد المغول والصليبيين، ويتفرغ إلى جهاد قبط الدواوين وأمثالهم من اليهود وأثرياء المسلمين وكبرائهم.

• من عصر الخلافة العثمانية إلى فترة الحملة الفرنسية (١٥١٧م ـ ١٧٩٨م):

أقام العثمانيون نظام «الملل» لإدارة شئون الأقليات الدينية وتحصيل الجزية فى الإمبراطورية مترامية الأطراف، وفيه يُصبح لكل طائفة دينية يعترف بها الباب العالى حق الولاية على جميع الأمور الدينية والتعليمية والرعاية الاجتماعية والتنظيم القانونى للأحوال الشخصية من زواج ومواريث. وأيضاً الأوقاف والتعداد وجميع السلطات التى كانت موكلة إلى شيخ الإسلام. وعهدت الدولة بذلك إلى القادة الدينيين المنتخبين (أى البطاركة). وكانت الدولة هى السلطة الرقابية على الانتخابات البطريركية. ومنذ ذلك الحين غدت الحياة الاجتماعية منظمة فى إطار

الانتماء الطائفى، وأصبح لمنصب البطريرك جانبه الدينى والإدارى والقضائى، وصارت لأحكامه قوة القوانين التى تنفذها ـ إن دعت الحاجة ـ جنود الانكشارية العثمانية.

وقد أتاح نظام «الملل» الاستقرار للجماعات المسيحية، فزادت نسبتها إلى مجموع السكان وتدعمت الهياكل الكنسية. غير أن هذا النظام تعرض للفساد تحت تأثير عاملين:

الأول: السلبيات التى ولدها نظام «الملل» من داخله كجهاز إدارى (الرشوة وبيع المناصب الدينية والصراعات على الكراسى).

الثانى: أدى تفكك الإمبراطورية العثمانية وتغلغل النفوذ الأجنبى فى ولاياتها ـ ولا سيما منذ هزيمة العثمانيين على أبواب فيينا عام ١٦٨٣ م ـ إلى حصول الدول الأوروبية الكبرى (فرنسا وإنجلترا وروسيا والنمسا) على امتيازات ترتب عليها تشكيل السمات الخاصة بنظام الملل والطوائف بما يخدم أهداف حماية الأقليات جنباً إلى جنب مع فتح أسواق الولايات العثمانية أمام أوروبا.

وفى مصر تعاقبت على الأقباط فى العهد العثمانى فترات من الاستقرار النسبى وأخرى من المظالم والتضييق، ففقد الأقباط فى بداية الحكم العثمانى نفوذهم على الإدارة المالية المصرية، وإن كانوا عادوا إليها فيما بعد. وفى النصف الأول من القرن الثامن عشر زيدت عليهم الجزية، ويبدو أن نظام «الملل» لم يُطبق على الأقباط كما طُبق على غيرهم (فى سوريا ولبنان..)، وكان فى مصر محكمة خاصة لأهل الذمة هى «محكمة القسمة العربية». واتخذ تطور حال الأقباط منحى مغايراً لخط تطور بعض الجماعات المسيحية فى المشرق العربى ـ التى تطورت فى ظل نظام الملل والتأثير الأجنبى ـ ليكرس مفهوم الأقلية الأجنبية، وذلك بما يسمح لها أن تتمحور على ذاتها على أسس طائفية أو إقليمية أو سلالية، فنادت بإقامة وطن قومى لها، وهو ما أدى فى نهاية المطاف لأن يلعب الأقباط فيما بعد دوراً فى الدولة الحديثة التى بناها محمد على.

ويُمكننا هنا، أن نرصد بعض المحددات الأساسية عن المسيحية العربية وحولها (١٥):

* ظلت المسيحية العربية واقعاً اجتماعياً وثقافياً وروحياً فرض نفسه فى الشرق العربى لأكثر من أربعة قرون، أى من القرن الخامس وإلى القرن العاشر الميلادى. غير أن المسيحية العربية كانت محددة نسبياً على الصعيدين العددى والتنظيمى، كما كانت مسالمة وليس لها مطامح أومطامع سياسية مما عرضها لمخاطر الذوبان والتلاشى.

* واجهت المسيحية العربية منذ نشأتها مقاومة الوثنية العربية، ولكن حدثت تحولات عميقة بعد ظهور الإسلام نفسه فيما بعد؛ فتحول العديد من المسيحيين العرب إلى الديانة الإسلامية تحت تأثير العاطفة القومية والعلاقات القبلية، وليس نتيجة مقارنة عقلية بين العقيدتين حيث فشلت المحاولات المبنية على هذا الأساس.

* لم تواجه المسيحية العربية خطر التقوقع والانغلاق على الذات والانطواء على النفس داخل المجتمع الإسلامى، بل تميزت باندماجها فى المجتمعات الإسلامية (بوجه خاص الأموى والعباسى الأول)، فكانت أقرب روحاً إلى المسلمين العرب منها إلى أبناء طائفتها من السريان.

وهوما يؤكد رفض المقولة التى يُرددها البعض بأن السبيل الوحيد للاندماج فى المجتمع هواعتناق الديانة السائدة.

* إن الصراع العقائدى الذى تم بين المسيحية العربية والإسلام، تم فى نطاق عربى ـ عربى، ولم يتخذ شكل مواجهة بين المسيحيين والمسلمين بوجه عام، بمعنى أنه لا يُمثل حلقة من حلقات الصراع بين العالمين المسيحى والإسلامى؛ وهوما نجم عن عدم ارتباط المسيحية العربية بقوة سياسية معادية للمسلمين.

ولقد شهدت الحضارة العربية ازدهار التراث العربى المسيحى (١٦)، ونقصد به تحديداً «التراث الأدبى المكتوب» والذى يشمل موضوعات دينية متعددة (وعلى سبيل المثال: الكتاب المقدس ـ القانون الكنسى ـ التاريخ الكنسى ـ الأخلاقيات والعقائد) وينقسم هذا التراث إلى:

* التراث الأدبى المسيحى: أى كل ما كتبه المسيحيون فى الدين.

* التراث العربى للمسيحيين : أى كل ما كتبه المسيحيون فى فروع العلم المتعددة ، بالإضافة إلى كل ما أنتجوه على مر العصور .

أما التعريف الدقيق «للتراث العربى المسيحى» فهو الإنتاج الفكرى للمسيحيين من (تأليف وترجمة . .) باللغة العربية منذ نشأة المسيحية ، وإلى الآن .

وتعود نشأة التراث العربى المسيحى فى مصر إلى القرن العاشر الميلادى ؛ حيث توالى ظهور النصوص الكتابية على يد الكثيرين من أمثال كل من : الواضح بن رجاء ، وأبو المكارم بن مسعود . ثم بدأ عصر النهضة الكتابية فى القرن الثالث عشر على يد كل من : بولس البوشى ، وأولاد العسال ، ويوحنا بن سباع ، وشمس الرئاسة أبو البركات بن الكبر ، والمكين جرجس بن العميد[١٧] .

ومن الملاحظ ، أن هناك أرضية مشتركة بين التراث العربى المسيحى والتراث العربى الإسلامى ، وهوما يظهر فى العديد من المجالات ، منها الأدب والفلسفة العامة والطب والعلوم . أما الاختلاف بينهما ، فينحصر فى الفلسفة الدينية والتاريخ ، والأساليب المتعددة لمعالجة كل منهما لهذه الاختلافات . بالإضافة إلى الطقوس والعقائد بين الطرفين .

والتراث هنا يبحث عن القاعدة المشتركة[١٨] ، فنجد الكاتب المسيحى يقدم عقيدة الثالوث المسيحية منطلقاً من القاعدة المشتركة (التوحيد) ؛ لأن اللاهوت العربى المسيحى مرتبط بالحضارة العربية ، وهوما يجعله مختلفاً عن اللاهوت الغربى المسيحى .

وهذا ما حدث بشكل متطور فى التاريخ الحديث ، إذ نجد المسيحية العربية قد نمت فى كنف العروبة ، وعلى الرغم من ارتباط المسيحيين بالنسق الثقافى العام ـ بعد أن أصبحت اللغة العربية هى اللغة الرسمية ـ فإن ثقافتهم الفرعية تمركزت فى تجلياتها المادية والفكرية المختلفة حول كل ما يتصل بعقيدتهم الدينية ومقومات عبادتهم[١٩] .

إن مصطلح «المسيحية العربية» له دلالة قومية ، على اعتبار أن كلاً من الثقافة والحضارة الإسلامية قد أصبح كل منهما عنصراً فعالاً ورئيساً فى ماضينا وحاضرنا

ومستقبلنا كأمة عربية. ويذكر التاريخ أنه منذ دخول آلة الطباعة الأولى فى لبنان سنة ١٦١٠ م بدير قزاحيا فى عهد الأمير فخر الدين خالد الثانى ؛ ازدهرت اللغة العربية على أيدى المسيحيين العرب بشكل خاص، وأنجبت النهضة فى أوائل القرن التاسع عشر جهوداً لإخراج اللغة العربية من طابعها الدينى الخاص الذى وطده الحكم العثمانى فى الدول العربية[٢٠]. هذه النهضة الواسعة الإنتاج التى ظهرت من خلالها: ترجمة التوراة، والمعاجم والموسوعات، وكتب قواعد اللغة العربية، والنقد الأدبى، والترجمات.

على هذا النحو، أصبحت اللغة العربية فى فترة الحكم العثمانى - بوجه خاص - على أيدى المسيحيين العرب لغة قومية، فنمت لديهم الروح الوطنية والرغبة فى الاستقلال الوطنى.

وعلى الرغم من أن الطوائف المسيحية ظلت على الهامش طيلة ثلاثة عشر قرناً، فإنها قد برهنت على أنها تتمتع بحيوية وقوة خاصة فى القرن العشرين، وعلى سبيل المثال: الاتجاهات السياسية العربية المعاصرة التى تميزت بنفحة من التقدمية (منها: حزب البعث العربى الاشتراكى والحزب القومى السورى الاجتماعى، بالإضافة إلى العديد من المسيحيين المؤسسين للأحزاب الوطنية بوجه عام، وفى فلسطين بوجه خاص)[٢١]، لذلك نجد أن دعاة العروبة فى غالبيتهم من المسيحيين العرب. وقد قدم المفكر القومى ساطع الحصرى تفسيراً لهذا الموقف؛ حيث شرح الأسباب التى جعلت المسيحيين يأخذون هذا التوجه السياسى فى البداية إلى الطابع الإسلامى وقوانين السلطنة العثمانية، التى جعلت المسيحيين العرب يشعرون أنهم غرباء، فلم تكن المواطنة هى الأساس رغم كل التشريعات الإصلاحية وتأكيدها على المساواة والمواطنة[٢٢].

إن يقظة (وعى الذات) لدى المسيحيين الشرقيين العرب ترتبط عند البعض بحسهم الدينى التقليدى، كما ترتبط عند البعض الآخر بنزعة للموائمة بين فكر الحداثة الأوروبى والغير دينى والهوية المسيحية الشرقية[٢٣]، وعلى سبيل المثال: نجد جورجى زيدان الذى نظر إلى الدين على اعتبار أنه شكل من أشكال التضامن الاجتماعى. فكتب عن التمدن الإسلامى، وبعض الروايات عن تاريخ الإسلام،

وهوما من شأنه أن يوطد الانتماء إلى الحضارة العربية الإسلامية، وهوما يكشف عن ارتباطه الشديد بالتراث العربى الإسلامى.

ومما لا ريب فيه أن عنصر الدين المشترك بين المسيحية الشرقية والمسيحية الغربية لا يمكنه أن يعلل أى ارتباط عضوى بين الفكر المسيحى الشرقى وفكر الحداثة الغربى. فكما أن المسيحية الشرقية لا تنتمى إلى فكر الحداثة الغربى رغم المرجعية المسيحية الواحدة، فإن الفكر الإسلامى العربى لا يمكنه أن ينتمى إلى فكر الحداثة الغربى بسبب فوارق المقولات الدينية والفلسفية على حد السواء. ولذلك قد يحسن بالفكر المسيحى الشرقى فى بلداننا العربية أن يتفاعل تفاعلاً حراً إبداعياً مع الفكر العربى الإسلامى لكى يواجها معاً مأزق الحداثة(٢٤).

كما نجد ـ أيضاً ـ فرح أنطون الذى يُعد واحداً من بين أبرز مثقفى الأرثوذكس فى بلاد الشام فى عصر النهضة، والذى يُشدد دائماً على الهوية المسيحية الشرقية، بل ويسعى جاهداً للتمييز بين المسيحيين الشرقيين والإرساليات الغربية والدول الأوروبية التى تستخدم الدين لأغراض سياسية.

إن المسيحية العربية ليست كياناً غريباً عن الأمة العربية، ولكنها متأصلة فى الأراضى العربية لأنها صارت محلية فى توجهها ووطنية فى مواقفها. وهوما يُمكن أن نلحظه جيداً ونرصد تداعياته من خلال أقباط مصر كنموذج تطبيقى نتعرض له فيما بعد.

إن العروبة قبل المسيحية فى التاريخ بتسعة قرون، وقبل الإسلام بخمسة عشر قرناً حيث ظهرت فى دولة بنى حفنة الغسانية ودولة المناذرة اللخميين وفى الدولة النبطية، بل إن العروبة مهدت لظهور الإسلام حيث تفاعلت القبائل تفاعلاً سياسياً ولغوياً واقتصادياً. فالمسيحية نشأت فى بيئة يغلب عليها الطابع العربى بلا جدال، فهى نبتة عربية قبل كل شىء. وهوما ساعد على نماء المسيحية فى كنف العروبة فى أزمنة كانت المسيحية فيها تدفع ثمن اعتناقها غالياً، بعد أن اشتد قمع الغرب للمسيحية العربية الموحدة بالحرب التدميرية الرومانية، ثم بحرب بيزنطة العقائدية، فكان القمع موجهاً من الغرب إلى كل من: الإسكندرية وإنطاكية (عاصمتى المسيحية الشرقية)(٢٥).

ونسارع بالقول هنا، إن العروبة لا تتناقض والإسلام فى اعتقادنا، بل إن الإسلام جزء من العروبة، كما أن الانفصال عن العروبة ومناقضة الإسلام كفيلان بنهاية المسيحيين العرب (٢٦). فالإسلام ليس ديناً فقط، بل هو واحد من بين أهم عناصر الثقافة العربية، وفى مقدمة عناصر الحضارة الإسلامية (٢٧).

إذن، عروبتنا كثقافة وحضارة هى للجميع (المسيحيين والمسلمين العرب)، بالإضافة إلى كونها عقيدة دينية عند المسلمين فى الوطن العربى. ونؤكد أن القومية والثقافة والحضارة ليست امتيازاً لأتباع الدين الإسلامى، لأنها حق لجميع المنتمين للوطن والأمة العربية، أياً كان دينهم أو مذهبهم أو عقيدتهم، بل وأياً كانت أعراقهم (٢٨). ونجد أن البعض يخلط بين الإسلام كدين والإسلام كحضارة فى أذهان الشعوب العربية، وهذا الاختلاط هو مصدر التباسات عميقة ومتعددة لدى المسيحيين والمسلمين على السواء. ولعل هذا الاختلاط عائد ـ بشكل أساسى ـ إلى أن الحضارة الإسلامية قد نشأت على أكتاف هذا الدين. ولا شك فى أن المسيحيين العرب اليوم هم أولئك الذين ينتمون إلى حضارة الإسلام دون أن ينتموا إلى دين الإسلام (٢٩).

إن واقع الأمر، يؤكد أنه ليس كل العرب مسلمين، كما أنه ليس كل المسلمين عرباً، ونجد أن العديد من القبائل العربية فى المنطقة ظلت على مسيحيتها وعروبتها فى الوقت ذاته؛ فأصبحت قوميتهم سابقة على ديانتهم، وبقى ولاؤهم للعروبة شديد الصلابة وقوى التأثير رغم غياب البعد الإسلامى فى جانبه الروحى مع بقائه فى جانبه الثقافى (٣٠).

وهنا نلحظ مدى ارتباط المسيحيين العرب بالجذور الأولى للحركة القومية، من خلال إسهامهم الواضح سواء فى داخل الأقطار العربية أو فى دول المهجر خاصة فى أمريكا اللاتينية. وهو أمر له دلالته لما له من مذاق خاص للقومية العربية، يتجاوز التقسيمات التقليدية للعرب مهما تعددت معتقداتهم أو تباينت أصولهم.

إن العربى غير المسلم ديناً، هو مسلم حضارياً وثقافياً وتاريخياً، فهو لا يمارس الطقوس والشعائر الدينية الإسلامية، لكنه يبقى مسلماً من جانب الحضارة، ومن الجانب الآخر الذى يضم التركيب الذهنى والنفسى والبيئى. لذلك عندما تجد فى

الغرب نوعاً من التهجم على الإسلام، وتشويه صورة المسلمين، فإن أبرز من تصدى لمحاولات التشويه؛ كانوا من المسيحيين العرب، وعلى سبيل المثال: قسطنطين زريق، وإدوارد سعيد؛ لأنهما اعتبرا أن تشويه الإسلام هوتشويه للذات العربية (٣١)، ولا شك أن القاسم المشترك الذى يجمعهم هووحدة القومية.

على هذا النحو، لا يُمكن أن تموت القومية العربية كما يُردد البعض، فهى القوم وهى الانتماء إلى هوية لا تزال هى المرجعية القائمة بعناصرها الفاعلة، غير أنها تواجه معضلات. وبالتالى لا عروبة بدون الإسلام، ولا مرجعية سليمة ومتكاملة للإسلام سوى المرجعية العربية (٣٢).

والهوية ـ هنا ـ ليست معطى جاهزاً يتسم بالثبات، ولا هى شيء سرمدى يتجاوز الزمان والمكان، بل هى وجود تراكمى يضاف إليه، ويُنتقص منه، فهوفى حال من التكوين دائماً. ولذلك فإن طرح سؤال الهوية بصفة دورية ومستمرة ليس دليلاً على غيابها، بقدر ما هو علامة على اندراجها فى سياق مختلف من العلاقات التى غيرت من معناها القديم (٣٣).

وبالتالى، نجد أن الهوية كتراكم تاريخى ممتد فى الزمان يُمثل طبقات من الثقافات التى تراكمت وتداخلت وانصهرت مع بعضها البعض، مما يعنى ضرورة أهمية إدراك عبء هذا التراكم التاريخى لكى لا تُنفى ثقافة، ولا يجور عنصر على آخر، ولا يُطرد من تاريخها أحداث لمصالح أخرى. كما يجب ألا نحصر هذا التراكم فى أن ثقافات بعينها قد هيمنت فى فترة، ثم جاءت ثقافة أخرى فأزاحت ما قبلها، ولكنها ـ فى حقيقة الأمر ـ استوعبت الثانية الأولى، أوعلى الأقل امتصت أكثر عناصرها ثراءٍ وحيوية (٣٤).

إذن، لا يُمكن أن نتجاهل هويتنا العربية، كما لا يُمكن أن تتجاهل الهوية الغربية هويتنا التى أثرتها بالكثير والكثير فى يوم من الأيام، و ـ أيضاً ـ لا يُمكن أن نتجاهل دور المسيحيين العرب فى تدعيم وترسيخ الهوية العربية.

وكما ذكرنا من قبل، فإن عروبة المسيحية ترمز إلى الصفة القومية (الهوية والتراث)، وهذه العروبة لا تنفى أن جوهر المسيحية مشترك بين كنائس العالم. والمسيحية الشرقية هنا تدل على القومية لا على العقيدة الدينية، خاصة، فى ظل

وجود الأرثوذكسية بوجه عام فى الشرق الذى يضم الآن عديداً من الطوائف المسيحية ذات المرجعية الغربية . وهوما يؤكد بصورة فعلية أن المسيحية العربية هى المصل الواقى من الطائفية فى منظومة القومية العربية . ولذلك كان المسيحيون العرب بين طليعة من دعا إلى القومية العربية (٣٥) .

وإذا كان الإسلام هوأيديولوجية التوحيد القومى لشعوب وقبائل الوطن العربى، فإن المسيحية الأرثوذكسية المصرية ـ كنموذج خاص ـ هى التى رسخت الأصالة والتنوع، وصارت بسبب صدامها التاريخى المستمر مع الغرب الاستعمارى من قلاع الوحدة القومية الديمقراطية للأمة العربية، فى ظل الإرساليات التبشيرية التى استهدفت الكنيسة الوطنية لإلحاق الأقباط بالإرساليات ذات المراكز الأجنبية (٣٦) . وهوما يؤكد أن التفاعل مع الثقافة والحضارة لا يتأثر بحقيقة بداهية : إن الغالبية العظمى من أبناء الوطن ـ فى المنطقة العربية بوجه عام، وفى مصر بوجه خاص ـ غير مسيحيين .

إن نموذج مصر يُمثل واقعاً شاملاً استوعب الجميع، فصار هذا الكيان المتفرد يشمل التاريخ والجغرافيا والعرق الواحد والحضارة ثم اللغة المشتركة . فقد استوعبت المسيحية على مدى عشرين قرناً ـ منذ دخولها مصر ـ الكيان المصرى، وحين جاء الإسلام حمل الذين اعتنقوه تراثهم معهم وصاغوه بما يلائم الدين الجديد . ولعل خير ما يعبر عن ذلك النصوص القبطية والإسلامية، التى تعبر عن الانتماء إلى أرض مصر والاعتزاز بها . وهذا كله يكاد يكون مجهولاً لدى الجيل المصرى المعاصر (٣٧) .

ومن هنا، يتبدى ـ تاريخياً ـ إصرار المكون الإسلامى فى الجماعة المصرية على حضور الطرف الثانى الدينى ضمن الجماعة الوطنية . هذه التعددية ـ فى إطار الوحدة الثقافية (اللغوية) والاجتماعية (الحوار) والاقتصادية (التعاون) والسياسية (المشاركة) ـ هى التى أسهمت بالدور الأساسى فى صياغة الجماعة المصرية، وهى الآلية التى تساهم فى دفع مسار التطور من خلال مشاركة جميع مكونات الجماعة فى العمل الوطنى بجميع مجالاته ومستوياته، وهى التى تضمن حقوق الإنسان المدنية والسياسية لكل مصرى بصفته مواطناً (٣٨) . وفى ظل هذه الحياة المشتركة

تندمج المكونات من المساحة المشتركة للدين (المسيحى والإسلامى) فى قيم موحدة تدعم المشاركة واحترام حقوق الإنسان وتضمن حقوقه، ومن ثم يُصبح الاحترام المتبادل فريضة تغيب فى فترات النكوص والانكسار فى العلاقات.

وهو ما يجعلنا نؤكد أنه ليس هناك تناقض بين الخصوصية القبطية والإطار العربى العام، بمعنى أن الخطاب القبطى يعنى بالخصوصية، بينما تعنى المسيحية العربية بالإطار العام لتوجهات المجتمع (السياسية والاقتصادية والثقافية والاجتماعية). كما أن أى دين يقوم بدوره كاملاً حسب ميزان القوة الاجتماعى، فإذا كانت الغالبية تتجه نحو التقدم؛ كان الدين أداة فعالة للتقدم لتجاوز فجوة الارتباط الدينى بالحضارة بقدر الارتباط الوطنى والقومى والثقافى(٣٩). ورغم تعدد الثقافات، فإن الأقباط والمسلمين فى مصر ينتمون إلى ثقافة عامة واحدة فى نهاية الأمر.

ولكن نلفت النظر هنا سريعاً إلى الفكرة السائدة بأن الأقباط شأن مصرى خاص، وليسوا كياناً عربياً فاعلاً. وهذا فى ظنى انطباع يُجافى الحقيقة ويفتقر إلى الأسانيد التاريخية الصحيحة؛ لأن الأقباط هم أخوال العرب منذ أن تزوج إبراهيم عليه الصلاة والسلام من هاجر المصرية، كما أن أدبيات الحضارة الإسلامية تشير إلى دعوة صريحة لرعاية الأقباط، وذلك حسب الحديث النبوى الشريف: «استوصوا بأقباط مصر»(٤٠).

وعلى الرغم من حالة القلق تجاه عروبة الأقباط من منطلق مصريتهم المؤكدة وهويتهم الواضحة قبل الفتح العربى، فإن السواد الأعظم من الأقباط لهم مواقف مشهودة تؤكد عروبتهم القومية العربية بعد أن برزت مواقفهم الوطنية المصرية، ولعل البابا شنودة الثالث بمواقفه تجاه إسرائيل وقضية القدس هونموذج لذلك.

إن المسيحيين العرب بكل طوائفهم وفى الأقطار العربية المتعددة، كانوا رصيداً إيجابياً فى بناء الحضارة العربية الإسلامية، وفى دعم وترسيخ الفكرة القومية. وبالتالى يجب أن يكونوا دائماً فى قلب العروبة، وليس فى أطرافها؛ لأن عطاءهم التاريخى وجهدهم القومى لا يُمكن إنكاره، كما أننا لا يُمكن أن ننسى العديد من الشخصيات البارزة (وعلى سبيل المثال: مكرم عبيد، وجورجى زيدان، وميخائيل

نعيمة، وسلامة موسى، وخليل مطران، وميشيل عفلق، وجورج حبش، ولويس عوض، ونايف حواتمة)، والعديد من العائلات (على سبيل المثال: اليازجى، ومعلوف، والبستانى، وتقلا). هذه النماذج من الشخصيات والعائلات.. التى شاركت بإيجابية فى الحياة السياسية والثقافية للأمة العربية، وانصهروا وناضلوا من أجلها[41].

إذن، هناك مسئولية تقع على عاتق الأقباط الوطنيين، بل على عاتق المسيحيين العرب، تجاه الأمة والثقافة العربية، لكيلا يصلوا إلى حالة الاغتراب الحضارى والثقافى التى تفرضها آليات العولمة. خاصة فى ظل تضاؤل الوجود المسيحى فى الشرق العربى نتيجة الهجرة والتجنيس والأحوال الاقتصادية المتدهورة من جانب، ونتيجة تقلص الدور السياسى والثقافى والاقتصادى للمسيحيين العرب من جانب آخر[42].

ونسارع بالقول هنا، إن البحث عن حيوية هذه الأمة فى إطار ما سبق، أصبح حاجة اجتماعية وضرورة سياسية، وربما فوق هذا أولوية حضارية[43]. وذلك فى ظل التحديات الجسيمة التى تواجه المسيحيين العرب من الماضى إلى الحاضر، والتى نجملها على النحو التالى[44]:

- الدور السياسى فى تجزئة العديد من كنائس منطقتنا العربية.

- ما ترتب على ما سبق من تقسيم الكنيسة العربية على أساس ثقافى، وبالتالى عقائدى.

- تدخل الغرب عبر الاستعمار بجميع أشكاله السياسية والثقافية والاقتصادية مدعوماً بالقوة العسكرية، ومتزامناً مع الإرساليات التبشيرية، وهوما تم تنفيذه بواسطة عدة وسائل، منها:

1- حملات الفرنجة التى وجهت ضد الهيمنة الإسلامية فى الشرق الأوسط، فهاجمت المسلمين وذبحت آلاف المسيحيين الشرقيين الذين اعتبرتهم هراطقة.

2- الاستعمار البريطانى والفرنسى الذى قسم الوطن العربى طبقاً لاتفاقية سايكس بيكو.

٣ـ الإرساليات الكاثوليكية الغربية بعد الانشقاق بين روما والقسطنطينية، وتأسيس الكنيسة اللاتينية فى القدس.

٤ـ إنشاء الكيان الصهيونى بعد وعد بلفور عام ١٩١٧ م، وبداية تدعيم حملة الاستيلاء على فلسطين.

وبعد كل ما سبق من أطروحات، أصبحنا أمام السؤال (الإشكالية) الذى يطرح نفسه بشدة هنا:

هل نحن مسيحيون أم عرب ؟!!

أم هل نحن عرب مسيحيون أم مسيحيون عرب ؟!!

وهو سؤال يُطرح بطريقتين:

الأولى: توحى بالاندهاش، لأن سكان بعض الدول العربية تعتبر ـ تلقائياً ـ أن كلمة «عربى» هى مرادف لكلمة «مسلم»، والمسيحى عندهم هو الأوروبى أو الأمريكى.

والثانية: توحى بالاستنكار، من طرف المسيحيين العرب أنفسهم، لأن البعض منهم يرفض وصفه بكونه «عربى» على اعتبار أنه أرمنى أو سريانى أو فرعونى....

ونتساءل أيضاً:

هل مات مسيحيو المشرق العربى ؟!!

وهل نتج ذلك بسبب غيابهم عن العمل العام فى مجتمعاتهم العربية ؟!!

يجب علينا أن نفهم أن التحديات التى تواجه المسيحيين العرب ليست إلا تحديات المجتمع كله، والتى تحتاج إلى تكاتف المجتمع كله لتجاوزها.

ترى، من يحمى المسيحيين العرب غير المسلمين العرب ؟!!

الهوامش

(١) د. سلوى بالحاج صالح ـ العايب، المسيحية العربية وتطوراتها، دار الطليعة، ط ٢ ـ ١٩٩٨، بيروت، ص ص ٢٨ ـ ٢٩.

(٢) هانى لبيب، الحوار المسيحى الإسلامى (جورج قنواتى نموذجاً)، مجلة «سطور»، يناير ١٩٩٨ ـ العدد ١٤، القاهرة.

(٣) عونى فرسخ، حول المسيحيين العرب، مجلة «المستقبل العربى»، نوفمبر ١٩٩٧ ـ العدد ٢٢٥، بيروت.

(٤) فهمى هويدى، مواطنون لا ذميون (موقع غير المسلمين فى مجتمع المسلمين)، دار الشروق، ط ١٩٨٥، القاهرة، ص ١٠٥.

(٥) إلياس خورى (تحرير)، المسيحيون العرب (دراسات ومناقشات)، مؤسسة الأبحاث العربية، ط ١ ـ ١٩٨١، بيروت، ص ٣٨.

(٦) جورج قرم، تعدد الأديان وأنظمة الحكم (دراسة سوسيولوجية وقانونية مقارنة)، دار النهار للنشر، ط ١ ـ ١٩٧٩، بيروت، ص ٢٤٧.

(٧) حسين العودات، العرب النصارى، الأهالى للطباعة والنشر والتوزيع، ط ١ ـ ١٩٩٢، دمشق، ص ص ٨٩ ـ ١١٣.

(٨) المصدر السابق، ص ص ١٦٨ ـ ١٧٥.

(٩) راشد الغنوشى، حقوق المواطنة (موقع غير المسلم فى الدولة الإسلامية)، دار الصحوة، ط ١ ـ ١٩٨٨، تونس.

(١٠) عونى فرسخ، حول المسيحيين العرب، مصدر سابق.

(١١) جورج قنواتى، المسيحية والحضارة العربية، دار الثقافة، ط ٢ ـ ١٩٩٢، القاهرة، ص ص ١٤٨ ـ ١٨٥.

(١٢) المصدر السابق، ص ص ١٨٩ ـ ٢٥١.

(١٣) المصدر السابق، ص ص ٢٥٥ ـ ٢٩٧.

(١٤) ملف «مسيحيون عرب»، مجلة «رفاق الكرمة»، شتاء ١٩٩٦ ـ العدد ٣٣، ملف من إعداد: فيفيان سركيس ـ رامى كرم ـ أيمن جورج، القاهرة.
وأيضًا: د. رشا حمود الصباح، الإسلام والمسيحية فى العصور الوسطى، مجلة «عالم الفكر»، أكتوبر ـ نوفمبر ـ ديسمبر ١٩٨٤، الكويت.

(١٥) د. سلوى بالحاج صالح ـ العايب، المسيحية العربية وتطوراتها، مصدر سابق، ص ص ٢٢٥ ـ ٢٢٧.

(١٦) هانى لبيب، حوار مع الأب الدكتور سمير خليل (كيف بدأ التراث العربى المسيحى فى المنطقة ؟)، صحيفة «الأهرام الدولى»، ٥ فبراير ١٩٩٩، صفحة «ثقافة عربية»، القاهرة.

(١٧) المصدر السابق.

(١٨) المصدر السابق.

وأيضاً: هانى لبيب، حوار مع الأب الدكتور سمير خليل، صحيفة «الأهرام أبدو»، ٢٠ ـ ٢٦ سبتمبر ١٩٩٥، القاهرة.

(١٩) الأب جان كوربون، كنيسة المشرق العربى، منشورات مجلس كنائس الشرق الأوسط (دائرة الإعلام ـ وحدة النشر ١)، ط ٢ منقحة ـ ١٩٩٦، بيروت.

وأيضاً: هانى لبيب، كنيسة المشرق العربى، مجلة «المنتدى»، العددان الثانى والثالث (٦، ٧) ـ يوليو١٩٩٧، عرض كتاب (تحقيقات ومراجعات)، القاهرة.

(٢٠) الأب جان كوربون، كنيسة المشرق العربى، مصدر سابق، ص ٣٤.

(٢١) المصدر السابق، ص ٤١.

(٢٢) هانى الهندى وعبد الإله نصراوى، حركة القوميين العرب بين ١٩٥١ و١٩٦١: قراءة الجذور (٢ ـ ٦)، صحيفة «الحياة»، ١٢ أبريل ٢٠٠١ ـ العدد ١٣٩٠٦، لندن.

(٢٣) طارق مترى، ، الفصل الخامس: المسيحيون الشرقيون والإسلام، مركز الدراسات الإستراتيجية والبحوث والتوثيق، ط ١ ـ ١٩٩٤، ضمن كتاب: العلاقات الإسلامية ـ المسيحية (قراءات مرجعية فى التاريخ والحاضر والمستقبل، بيروت، ص ص ١٩٠ ـ ١٩١.

(٢٤) الأب مشير باسيل عون، الشرق المسيحى والحداثة، مجلة «المسرة»، مارس / أبريل ١٩٩٧ ـ العدد ٨٢٧، بيروت.

(٢٥) فيكتور سحاب، العرب وتاريخ المسألة المسيحية، دار الوحدة للطباعة والنشر، ط ١ ـ ١٩٨٦، بيروت، ص ٤٣.

(٢٦) المصدر السابق، ص ص ١٠١ ـ ١١٤.

(٢٧) د. غالى شكرى، الأقباط فى وطن متغير، دار الشروق، ط دار الشروق ـ ١٩٩١، القاهرة، ص ٦.

(٢٨) المصدر السابق، ص ٦.

(٢٩) فيكتور سحاب، من يحمى المسيحيين العرب ؟، مجلة «المستقبل العربى»، أغسطس ١٩٨١ ـ العدد ٣٠، ملف: المسيحيون العرب والقومية العربية، بيروت.

(٣٠) د. مصطفى الفقى، المسيحيون العرب والقضايا القومية، صحيفة «الحياة»، ٢٦ يونيو٢٠٠١ ـ العدد ١٣٩٨١، صفحة «الرأى»، لندن.

(٣١) د. عمروعبد السميع، حوار مع المفكر القومى البارز د. كلوفيس مقصود، صحيفة «الأهرام الدولى»، ٢٢ أغسطس ٢٠٠٠، صفحة «صباح الخير يا أمريكا»، القاهرة.

(٣٢) المصدر السابق.

(٣٣) محمد بدوى، تأملات فى سؤال الهوية، صحيفة «أخبار الأدب»، ٢٥ فبراير ٢٠٠١، صفحة «كتب»، القاهرة.
(٣٤) المصدر السابق.
(٣٥) نقولا زيادة، المسيحية والعرب، دار قدمس، ط ٢ ـ ٢٠٠٠، دمشق، ص ٢٥٦.
(٣٦) د. غالى شكرى، الأقباط فى وطن متغير، المصدر السابق.
(٣٧) د. وليم سليمان قلادة، مدرسة حب الوطن، أسقفية الشباب، ط ٢ ـ ١٩٩٧، سلسلة: الإيمان.. الثقافة.. المجتمع ٢، القاهرة، ص ٣٧.
(٣٨) المصدر السابق، ص ١٧٥.
(٣٩) هانى لبيب، حوار د. غالى شكرى، مجلة «المجتمع المدنى»، نوفمبر ١٩٩٥ ـ العدد ٤٧، القاهرة.
(٤٠) د. مصطفى الفقى، المسيحيون العرب والقضايا القومية، مصدر سابق.
(٤١) المصدر السابق.
(٤٢) كرم الحلو، مستقبل المسيحيين فى الدولة المدنية وفى الانخراط بقضايا الأمة، صحيفة «الحياة»، ٢٥ يوليو ٢٠٠١ ـ العدد ١٤٠١٠، صفحة «أفكار»، لندن.
(٤٣) د. سليمان عبد المنعم، هل من تصالح عبقرى بين العروبة والعولمة ؟!، صحيفة «الأهرام»، ٨ يوليو ٢٠٠١، صفحة «قضايا وآراء» (دوائر الحوار)، القاهرة.
(٤٤) جبرائيل حبيب، التحديات التى تواجه كنائس الشرق الأوسط، مجلة «رواق عربى»، أبريل ١٩٩٦ ـ العدد ٢، تقارير، القاهرة.

القسم الأول
تحديات خارجية
«جذور المواطنة والعولمة المعاصرة»

مقياس حضارة أى مجتمع هوما تستمتع به الأقلية من أمان.

عندما هاجر البيض إلى أمريكا: كان الإنجيل فى أيديهم، والأرض فى أيدى الهنود الحمر. واليوم الإنجيل فى أيدى الهنود الحمر، والأرض فى أيدى البيض!!

إن هناك أمة عربية واحدة تضم مسيحيين ومسلمين على السواء، وإن المشاكل الدينية التى تنشأ بين أبناء أديان مختلفة، إنما هى بالحقيقة مشاكل سياسية تثيرها اصطناعاً قوى خارجية لمصلحتها الخاصة.

نجيب عازورى

إن الحماية الدينية ـ وهومصطلح غربى فى الأساس الأول ـ يُعد إحدى آليات المركزية الغربية، وليست الشرقية، يتم توظيفه واستخدامه كلما دعت الحاجة للاستيلاء على مقدرات الدول الأخرى والتدخل فى شئونها، فما يهمنا هنا أن نؤكد عليه أن المصطلح نشأ فى السياق الإمبريالى الغربى فى المقام الأول، ومن ثم تنتفى عنه لدينا ضرورة أن تكون هناك «حماية دينية» فى مصر، فالقضية فى مصر غير مطروحة على هذا النحو؛ لأن أقباط مصر ليسوا فى حاجة لحماية دينية من أية جهة خارج البلاد.

منذ البداية، لابد أن نؤكد على أن الإطار العام لهذا القسم هوالإطار المصرى العربى، وإن أشرنا إلى الإطار العالمى من أجل توضيح العلاقة بين مكونات

الجماعة الوطنية المصرية من جانب، والعلاقة بين الشرق والغرب (أيديولوجيا) من جانب آخر. ونشدد هنا، بوجه خاص على أن هذا يتم من خلال مبادئ لابد من وجودها فى البداية بوصفها أساساً تاريخياً يقوم عليه البناء، استناداً إلى الحقائق الموضوعية حول أقباط مصر وكنيستهم الوطنية بوصفها نموذجاً.

تعد قضية الحماية الدينية من أكثر القضايا الخلافية التى أثارت سجالا واسعا فى الفترة الأخيرة، ليس لكونها تتعلق بالدين فحسب، بل أيضاً، لما تحمله من تدخل مباشر فى الشأن الداخلى للدول يضعنا فى مأزق شديد الخطورة، وهومفهوم الوطنية فى ظل (الحماية الدينية) بوصفها إحدى آليات العولمة، وهوما يطرح بإلحاح سؤالا شديد الوضوح حول موقع المواطنة فى ظل العولمة، من حيث ثباتها أوتراجعها أمام هذا التيار الذى يجرف بل ويمتص كل ما يندرج تحت بند الخصوصية.

أضف إلى هذا، التهديد الخطير الذى تمثله العولمة لمفهوم (المواطنة) فى ظل ذوبان الخصوصيات من جهة، والعمل على تغذية العولمة من خلال هذا الذوبان من جهة أخرى، فتضعف الخصوصية وتقوى العولمة. وهكذا، فإنه فى ظل العولمة تصبح الهوية الوطنية للأمة فى خطر، وهوما يظهر بوضوح فى علاقة الاستعمار بالإرساليات التبشيرية فى الماضى من جانب[1]، وفى علاقة العولمة بالحماية الدينية ـ فى الحاضر ـ من جانب آخر، وهوما يمثل تطوراً منطقياً وتاريخياً ـ وربما أيديولوجيا ـ لما حدث فى الماضى، بوصفه نموذجاً سبق تطبيقه.

ولا تعود قضية الاهتمام بالجماعات الإثنية (الأقليات) لكونها أقليات ضعيفة. وعلى سبيل المثال فإن الاهتمام بالمصريين المسيحيين لا يأتى لكونهم ينتمون للديانة المسيحية، بل لأن آلية عمل هذا النظام هى تحقيق أهدافه بوجه عام، بغض النظر عن الدين أوالسياسة بتوجهاتها المتعددة أوالمتناقضة فى بعض الأحيان.

على هذا النحو، ننطلق هنا من التمييز بين وجود التعددية بجميع مستوياتها كمعطى تاريخى وتكوينى، واعتبارها جزءاً من السمات الهيكلية للمجتمع العربى، وبين التعامل السياسى مع هذا المعطى التاريخى أوتلك السمة الهيكلية المتمثلة فى تعددية اجتماعية فى شكل أديان ومذاهب وطوائف ولغات وثقافات. وهو ما تجسد

فى منهجين رئيسيين للتعامل مع الأقليات، الأول: هو الإلغاء أو التصفية، وذلك من خلال دمجها فى بوتقة الجماعة الثقافية المسيطرة (مثلما يحدث فى المجتمع الأمريكى)، أما الثانى: فهو الوحدة من خلال التنوع والتعدد بمعنى تطوير ولاء وطنى عام يشمل الاعتراف بالولاءات والجماعات الموجودة فى إطار الدولة.

وإن كان دائماً يتم ترجيح المنهج الثانى؛ لأنه يضمن الشعور بالأمن فى داخل المجتمع فى ظل وجود أنشطة اجتماعية لتنمية المصالح المشتركة التى تتيح التفاعل المشترك لتحقيق الأهداف العامة للوطن[٢]. غير أن الأمر يختلف جذرياً فى ظل العولمة بعد أن اقتصر طرح قضية الأقليات فى الوطن العربى على البعد السياسى المعاصر، وهى هنا لا تتمايز فى سياق تطورها العام عن المسيرة الحضارية العربية، والتى تؤكد على أن الأقليات فى البلاد العربية شكلت على الدوام نقاط ارتكاز إستراتيجية فى سياسات الدول الاستعمارية[٣]، وهو ما يتطلب منا توخى الحذر الشديد من رد الفعل السياسى المباشر لهذا النوع من التوجهات. كما أنه لا يصح الحديث عن أن المسيحيين فى المشرق العربى هم جزء من المسيحية الغربية، ويجب الانتباه إلى المسيحية العربية، ومدى تمايزها عن المسيحية الغربية.

إن سياسة العولمة على وعى كامل بأهمية عنصر الدين بوصفه محركاً لشعوب بعض الدول، وعلى وجه الخصوص فى ظل صحوة الأصوليات الدينية والسياسية على مستوى العالم، فالدين الآن هو البعد الغائب فى سير العلاقات الدولية. وهذا ما جعل الأقليات الدينية أو العرقية (الإثنية) ـ على مستوى العالم ـ محط أنظار هذه السياسة، بوصفها أحد أهم المحددات التى يمكنه استخدامها وتطويعها، سواء بوعى هذه الأقليات أو بدون وعيها، من أجل تحقيق أهدافه ورعاية مصالحه، ويحدث ذلك عن طريق جعل هذه الأقليات عامل ضغط على الحكومات والدول التى ينتمون إليها.

ومن أبرز الأمثلة على ذلك، مشروع قانون التحرر من الاضطهاد الدينى، الذى يُعد فى حد ذاته من أهم أدوات العولمة الأشد خطورة وفتكا بالاستقرار الداخلى للدول التى تنتمى إليها هذه الأقليات؛ لأن مثل هذا القانون يهدف فى المقام الأول إلى إضعاف سلطة الكنائس والمذاهب التاريخية لصالح المذاهب الغربية. ويرجع

ذلك لإدراك أن العقبة الأساسية أمام الانتشار السريع لهذه المذاهب الغربية فى دولة مثل مصر، هى هيمنة الكنيسة الأرثوذكسية على العقيدة المسيحية، مع مراعاة أن الرأى السائد الآن هو أن المجتمعات الإسلامية التى توجد بها كنائس شرقية ستقع أكثر فأكثر تحت ضغط سياسى واقتصادى هائل، على غرار مشاريع القوانين التى تمت مناقشتها فى الكونجرس الأمريكى.

هذا يجعلنا نقع فى التناقض الكبير بين اهتمام النظام الدولى بموضوع حقوق الإنسان، وما تبعه من تطور إيجابى لخلق ثقافة دولية مدركة لواجبات الدول تجاه مواطنيها من جانب، وخضوع مفهوم (حقوق الإنسان) للاعتبارات السياسية والدولية لمصلحة الدول الكبرى من جانب آخر، وهو ما يظهر فى اختيار الولايات المتحدة الأمريكية طريقة تعاملها مع من تريد التشهير به.

ولكى نصل إلى فهم ما يحدث الآن لابد من العودة إلى الوراء من خلال البعدين التاريخى والسياسى معا بوصفهما منظومة واحدة متكاملة، تمثل مرجعية هذه القضية، التى نتعرف من خلالها على البواكير الأولى للسيطرة من خلال الدين.

الكنيسة واللاهوت الغربى (٤)

منذ عام ٣١ ق. م ـ وبعد هزيمة كليوباترا آخر حكام البطالمة ـ عُرفت مصر بوصفها ولاية رومانية، ومنذ هذا التاريخ لم يترك الرومان وسيلة واحدة إلا واتبعوها لاستغلال موارد البلاد إلى أقصى حد ممكن، حتى أصبح من سمات النسق المصرى ـ فى ظل الحكم الرومانى ـ تبلور النزعة الانفصالية عن بيزنطة وبداية عصر مسيحى له مقوماته.

وبعد اعتراف الإمبراطورية الرومانية بالمسيحية بوصفها دينا رسميا لها، بدا واضحا لمن يتتبع هذه الأحداث التاريخية المتفرقة منذ القرن الأول لميلاد السيد المسيح أن عصر الإمبراطور «قسطنطين الكبير» سنه ٣٢٣م، يسجل نقطة تحول مهمة فى سياسة الإمبراطورية الرومانية نحو الديانة المسيحية، فقد كان سلفه يعد هذه الأحداث بمثابة حركة ثورية مناهضة لدولة الرومان، ومن ثم فقد اضطهد أتباعها،

وحـــاربهم حــرب إبادة دون هــوادة، وذلك ابتـداء مــن «نيــرون» وانــتــهــاء بـ«دقلديانوس»، علماً بأن الأخير رسم مخططا هائلا يقوم على:

- قتل رجال الدين. - هدم الكنائس.

- إحراق الكتب المقدسة. - حرمان المسيحيين من الوظائف العامة.

ثم عاد وأصدر مرسوما بالقضاء المبرم على جميع المسيحيين، وجاء بنفسه إلى مصر ليتشفى بقتل المسيحيين بيده؛ لأنه كان يعلم أنه فى مصر تكمن رأس الحية(٥)، على حد تعبيره. ثم بدأت بعد ذلك المنازعات اللاهوتية التى وصلت إلى ذروتها فى القرن الخامس الميلادى، وعلى وجه التحديد فى مجمع خلقيدونية سنه ٤٥١م، بتنحية البابا ديسقوروس بابا الكنيسة المصرية حينئذ. غير أنه من المؤكد أن المسألة لم تكن مسألة دينية/ لاهوتية وحسب؛ إذ اتخذ الخلاف الدينى فى مصر بعداً قومياً، فلم يقبل البابا «ديسقوروس» الملقب بحامى الإيمان، كما لم يقبل مسيحيو مصر قرارات مجمع خلقيدونية، ومن وقتها أطلق على الكنيسة القبطية (الكنيسة الأرثوذكسية) وعلى أقباط مصر (الأرثوذكسيين)؛ أى مستقيمى الرأى(٦)، ولم يستجب «ديسقوروس» لإغراءات الإمبراطور «ثيؤدوسيوس الثانى»، أولضغوط الإمبراطور «مرقيان» من بعده، بجعله بطريركا وحاكما فى الوقت نفسه. وبقى «ديسقوروس» إلى يومنا هذا رمزا للصمود فى وجه الأجنبى(٧).

وبعد ذلك أيضا حاول «هرقل»، بعد أن غزا الفرس مصر سنه ٦٢٣م تحت موكب النصر، توحيد الكنيستين المصرية والبيزنطية، ولم تفض محاولاته الدامية التى استمرت عشر سنوات إلى نتيجة، وعين بطريركاً جديداً، لكن الكنيسة القبطية انتصرت فى نهاية الأمر بتقليدها الفكرى الثقافى الحضارى السارى فى شرايين العقل والضمير.

نذكر أيضاً فى هذا السياق، كل من البابا «أثناسيوس» والأنبا «شنودة»؛ فالأول كان مفكراً من طراز خاص، وقد طورد بسبب فكره من جانب الإمبراطور الرومانى «قسطنطين» مطاردة عنيفة؛ لأنه كان يؤسس الفكر الوطنى للكنيسة القبطية(٨)، أما الآخر فقد حمل لواء المقاومة فى عصر الإمبراطور «ثيؤدوسيوس» حينما تعرضت العقيدة الأرثوذكسية للشطط والهرطقات والاضطهاد، ورافق البابا «كيرلس الرابع»

لمحاكمة النسطوريين، وعلى الرغم من إجادته للغة اليونانية، فقد كان يخطب باللغة القبطية اعتزازاً بقوميته.

لقد كان «أثناسيوس» يعلم أن استقلال الكنيسة المصرية ينهى حيلة المستعمرين باسم الدين[9]؛ لذلك خاطب الإمبراطور الرومانى بكل شجاعة بقوله: «لا تقحم نفسك فى المسائل الكنسية، ولا تصدر إلينا أمراً بشأن هذه المسائل، لقد أعطاك الله المملكة وعهد إلينا بأمور الكنيسة، وليس مسموح لنا بأن نمارس حكماً أرضياً، وليس لك سلطان أن تقوم بعمل كنسى».

على هذا النحو، جاءت عزلة المسيحية المصرية عن المسيحية الغربية (الأوروبية) بإيعاز من (روما وبيزنطة) منذ منتصف القرن الخامس الميلادى، تعود فى الأساس الأول إلى البعد السياسى وليس البعد الدينى[10]، لأن مكانة آباء الكنيسة المصرية فى قيادة حركة الفكر المسيحى فى العالم بدت أمام كل من: روما وبيزنطة غير متسقة مع قيادة الإمبراطورية الرومانية ومكانتها، خاصة فى ظل وضع مصر كولاية تابعة للإمبراطورية الرومانية، وفى ظل رفض المصريين للهيمنة والسيطرة الرومانية عليهم سياسياً ودينياً.

وقد كان هذا الانصهار فى الوطن والاستقلال عن السلطة فى آن واحد هو الذى يفتح أمام الكنيسة طريق النهضة من جانب، ويدفع بها إلى الصف الأول من صفوف مقاومة الأجنبى المستعمر من جانب آخر، وهو ما حدث على مر التاريخ.. فيذكر أنه فى أواخر القرن السابع عشر أرسل بابا روما (الفاتيكان) جماعة من الرهبان لنشر المذهب الكاثوليكى بين الأقباط، وزاد عددهم فى أوائل القرن الثامن عشر لدرجة أن بعضهم استوطن مدن الصعيد، ونشطوا فى جذب الأقباط، وتبعهم عدد غير قليل من القبط، الأمر الذى أحدث انقساماً مذهبياً بين الأسر القبطية، ونشط الكاثوليك فى استغلال هذا الانقسام لتقليص سلطة البطريرك القبطى فى قضايا الأحوال الشخصية، ولكن الكنيسة القبطية وقفت ضد هذا الأمر، ولجأت إلى الحكومة، فصدر من المحكمة الشرعية الكبرى فى مصر سنة ١٩٣٨م حكم بأن تكون سلطة الفصل فى هذه القضايا للبطريرك القبطى الأرثوذكسى، وحشدت الكنيسة جهودها للتصدى لهذه الحملة التى شنتها الإرساليات الكاثوليكية؛ حيث

ارتبط نشاط هذه الإرساليات فى آسيا وإفريقيا عامة بسعى الدول الأوربية والغربية إلى غزو هذه البلاد اقتصادياً وسياسياً ؛ لتخلق فيها (أقليات) ترتبط بها وتكون مرفأ الوصول لجيوشها وسياساتها ولإنتاجها الاقتصادى [١١] .

ونذكر هنا بوجه خاص موقف البابا «كيرلس الرابع» الذى كان على رأس السدة البطريركية ، حينما استشعر وقتها الخطر الشديد الذى يهدد الكنيسة من جراء التبشير الغربى بالمسيحية ، وهوالتبشير الذى أخفق فى تحويل المسلمين عن دينهم ، فالتفت إلى الأقباط ليحولهم عن مذهبهم الأرثوذكسى . فشرع البابا فى تحديث الكنيسة ، واشترى مطبعة (لم تستخدم إلا بعد وفاته) ، وكانت هذه هى أول مظاهر الحداثة فى هذا العصر [١٢] .

وبعد ذلك ، وفد إلى مصر ـ عن طريق الشام ـ أهم إرساليتين بروتستانتيتين فى القرن التاسع عشر إحداها من إنجلترا والأخرى من الولايات المتحدة الأمريكية ، وإن كانت خطة الأمريكيين هى القضاء على الكنيسة القبطية وضم أبنائها إلى الكنيسة البروتستانتية الجديدة ، بينما كانت خطة الإنجليز هى الإبقاء على كنيسة مصر مع التغلغل فيها والسيطرة عليها من داخلها [١٣] .

وحينما نتتبع بدايات هذا القرن ، نجد قائد حركة التعليم والنهضة والثقافة فى الكنيسة المصرية «حبيب جرجس» صاحب المبادرة لتحديث الكنيسة المصرية [١٤] يقع تحت ضغط أربعة تحديات :

الأول : الإرساليات الأجنبية (الأمريكية منذ سنة ١٨٥٥م) ، التى اجتذبت بعض الأقباط الأرثوذكس خلال نصف قرن بسبب حداثتها فى الخدمات التعليمية والصحية .

الثانى : النهضة العلمية بداية من «رفاعة الطهطاوى» و«على مبارك» ، ومروراً بالإمام «محمد عبده» و«عبده الله النديم» وصولاً إلى «محمود سامى البارودى» .

الثالث : التيارات الإسلامية التى احتضنها الحزب الوطنى .

الرابع : الانقطاع عن تقاليد الكنيسة المصرية فى النسخ والطباعة والدور العالمى فى الحوار اللاهوتى .

من هنا، واجه «حبيب جرجس» هذه التحديات بإحياء مدرسة الإسكندرية (الكلية الأكليريكية) لتخريج الوعاظ والكهنة المثقفين، بالإضافة إلى إسهاماته فى إنشاء مدارس الأحد لحماية النشء القبطى من الإرساليات الأجنبية.

وقد صمدت الكنيسة القبطية الأرثوذكسية، ولم تحافظ على استقلالها اللاهوتى فحسب، ولكن أيضاً حافظت فى كثير من المواقف على الاستقلال الوطنى من خلال استقلالها الكنسى. على هذا النحو، لا يمكننا فهم دور الغرب فى علاقته بالمسألة الطائفية فى مصر بدون الاقتراب من السياق التاريخى الذى وفد فيه الغرب إلينا، وفهم السبب الأساسى والدافع الرئيسى لقدومه، خاصة أن علاقة (الغرب) بالمسألة الطائفية - التى تعد فى مجملها سلبية - كانت الذريعة التى هيأت له القدوم إلينا والبقاء على أرضنا فى مرحلة سابقة، والتدخل فى شئوننا فى مرحلة لاحقة[١٥].

وإذا كان الإلحاق الاقتصادى هوالهدف الرئيسى من صراع الغرب الاستعمارى معنا، فإن عملية التجزئة كانت هى الآلية التى يتم بها هذا الإلحاق من خلال محورين:

المحور الأفقى: بإحداث انفصام حضارى بين نموذجين للتطور والتنمية مما يؤدى إلى (الهيمنة).

المحور الرأسى: بشق الجماعة الوطنية على أساس طائفى إلى أقباط ومسلمين من خلال إستراتيجيات / مراحل[١٦] يمكن حصرها فيما يأتى:

١ - إستراتيجية الرعاية المذهبية (بوصفها تطوراً للامتيازات الأجنبية).

٢ - إستراتيجية الاقتناص والتفكيك (التغيير المذهبى لأقباط مصر وتفكيك الكنيسة القبطية الوطنية).

٣ - إستراتيجية تدويل مصر (حماية مصالح الغرب الرأسمالى وحماية الأقليات الأجنبية الدينية فى مصر).

٤ - إستراتيجية التفتيت والغزومن الداخل (تفتيت الجماعة الوطنية وحملات التشكيك على الجانبين المسيحى والإسلامى).

٥ ـ إستراتيجية التوسع (من خلال التدخل فى ظل الشرعية الدولية وحماية حقوق الإنسان وبما فيها حقوق الأقليات).

إن هذه الرؤية تمثل خطوط الخريطة المصرية وطريقة التعامل معها من قبل الغرب فى التاريخ المعاصر، وهوما سنتوقف عنده بعد الرجوع قليلاً إلى الماضى القريب فى ظل الحكم العثمانى عندما أسس محمد الفاتح (نظام الملة) عام ١٤٥٣م، الذى عهد بمقتضاه إلى كل بطريرك من بطاركة الطوائف المسيحية بحقوق الولاية على جميع الأمور الدينية والتعليمية والاجتماعية للطائفة، أما فيما يتعلق بالأقباط فقد تعاملوا مع نظام الملة فى سياق ثقافى واقتصادى مختلف(١٧).

ومع استشراء النفوذ/ الاختراق الأوروبى فى ولايات السلطنة العثمانية عبر أساليب متعددة فى مقدمتها (الإرساليات التبشيرية)، حصلت الدول الأوروبية على امتيازات ترتب عليها تحول نظام الملل العثمانى من نظام مثالى للتعددية والحريات الدينية والسياسية إلى نظام أسهم بفعل مرونته فى تسهيل ربط هذه الملل بالدول الأوروبية. وبالتالى، تحول مفهوم الملة غير الإسلامية إلى مفهوم الأقلية/ الطائفة، فارتبطت مصالح المسيحيين الكاثوليك بفرنسا والنمسا، ومصالح الروم الأرثوذكس بروسيا القيصرية. ثم حولوا نظام الحماية الدينية إلى شبكة من المصالح الاقتصادية، بالإضافة إلى استخدامهم التعليم لوضع الناشئين تحت تأثير التعليم المسيحى الذى سوف يشمل أولئك الذين سيصبحون يوماً ما قادة فى أوطانهم. وبذلك بدأ غزوالإمبراطورية العثمانية باسم الدين من خلال تعاون فرنسا مع الفاتيكان فى دفع الطوائف الكاثوليكية إلى أحضان الكنيسة الرومانية. وقد امتنع الأقباط عن التعاون مع هذه الإرساليات، ورفضت الكنيسة المصرية الاعتراف بسيادة كرسى روما على الكنيسة القبطية فى مقابل بسط الحماية على الأقباط(١٨). ومع ازدياد تدخل الغرب فى شئون العالم الإسلامى؛ ازداد فى المقابل نشاط حركات التبشير فى حياة المسيحيين، وهوما ترتب عليه زيادة التوتر الذى أساء إليهم. وعلى الرغم من المحاولات التى تمت لكثلكة الأرثوذكس بعد الحملة الفرنسية على مصر، فإن الكنيسة الكاثوليكية كانت تنظر إلى العرب المسيحيين الأرثوذكس على أنهم خوارج(١٩).

وقد اتخذ البطريرك «ديمتريوس الثانى» الذى تولى رئاسة الكنيسة من عام ١٨٦٢م إلى عام ١٨٧٠م موقفاً عنيفاً من التأثيرات الأجنبية. فهاجم (الإرسالية الأمريكية) للكنيسة المشيخانية المتحدة التى وصلت فصيلتها الأولى لاحتلال مصر - حسب التعبير العسكرى الذى استخدموه حينذاك - فى عام ١٨٥٤ م حينما كان أسقفًا. وهوما جعل الخديو إسماعيل (١٨٦٣ م - ١٨٧٩ م) يؤيد البطريرك القبطى ضد معكرى السلام الذين نددوا بالكنيسة الأرثوذكسية، متهمين إياها بالهرطقة والفساد والجهل. فى الوقت نفسه الذى مكنتهم الحماية الدبلوماسية - كإرسالية - من دعم مقرها الرئيسى فى أسيوط وبناء مدارس وكنائس فى جميع أنحاء مصر. وفى مواجهة ذلك، قرر الخديو إسماعيل منح الكنيسة القبطية ألف وخمسمائة فدان لكى تتمكن من تطوير مدارسها. كما فتح المدارس الحكومية أمام غير المسلمين فى عام ١٨٦٧م. أما المبشرون الكاثوليك، الذين تواجدوا على الساحة قبل الإرساليات البروتستانتية، فكانوا أقل ميلاً للهجوم على الكنيسة القبطية هجوماً مباشراً[٢٠].

وباستقراء تاريخنا المعاصر، نجد أن محمد على عندما أراد تنفيذ مشروعة الخاص، قام بخلق إطارات من أبناء البلاد الأصليين (الأقباط والمسلمين) لتجسيم حلمه على أرض الواقع؛ فألغى قيود الملبس على الأقباط، وفى ظل حكم الخديو سعيد عام ١٨٥٥م أسقطت الجزية عن الأقباط، وفى عام ١٨٥٦م صدر الأمر العالى بدعوة أبناء الأقباط إلى حمل السلاح أسوة بأبناء المسلمين[٢١]، وأخذت الدولة تتعامل مع المسيحيين كأفراد متخلية عن نظام الملة السابق[٢٢].

وأثناء الاحتلال الاستعمارى البريطانى اتخذت مكونات الجماعة الوطنية - الأقباط والمسلمين - موقف الوحدة بأجلى بيان، الأمر الذى جعل السلطات البريطانية تشجع نشاط المبشرين للعمل على احتواء المؤسسة الدينية الوطنية (الكنيسة الأرثوذكسية) وتفكيكها[٢٣].

ويمكننا أن نرصد هنا بعض الملاحظات على الدور الوطنى للكنيسة المصرية فى مواجهة الاحتلال البريطانى، من خلال[٢٤]:

أولاً: خطأ الفكرة التى تشيع - أحياناً - بأن الأقباط نظروا للاحتلال البريطانى

للبلاد على أساس وحدة الدين، فقد نظر الأقباط دائماً منذ العصور الوسطى لأنفسهم على أساس أنهم شيء مختلف عن مسيحيي الغرب طقسياً ومذهبياً.

ثانياً: بادل الإنجليز الكنيسة القبطية العداء بعداء، كما ظهر فيما كتبه اللورد كرومر (المعتمد البريطاني في مصر من سنة ١٨٨٣ م إلى سنة ١٩٠٧ م) في الجزء الثاني من كتابه «مصر الحديثة»، حيث اتهم الأقباط [٢٥] بأن مسيحيتهم محافظة شأنهم في ذلك شأن إسلام المسلمين، وهوما يراه على العكس من المسيحية الغربية المرنة والتقدمية.

ثالثاً: تحددت فترة الاحتلال البريطاني لمصر من سنة ١٨٨٢ م إلى سنة ١٩١٤م، وهي الفترة التي تواكبت مع وجود البابا «كيرلس الخامس» من سنة ١٨٧٤م إلى سنة ١٩٢٧ م، والذي اتخذ أكثر من موقف له ضد سياسات الاحتلال البريطاني.

ونذكر ـ أيضاً ـ أن ثورة ١٩١٩ الوطنية أدت إلى ربط الإصلاح الطائفي القبطي، لأول مرة، بالسعي إلى الاستقلال الوطني، فانضمت شخصيات قبطية ذات نفوذ (وعلى سبيل المثال: واصف بطرس غالي، ومرقص حنا، وويصا واصف، ومكرم عبيد) إلى سعد زغلول والوفد، وتحولوا إلى ساسة وطنيين. وهوما جعل صحيفة «مصر» تتخلى عن تأييدها للاحتلال، وتضم بعض المسلمين إلى هيئة تحريرها، وصارت صحيفة قومية مناصرة للوفد. كما قام الوفد بكسب قاعدة له في المجلس الملي المنتخب حيث دار بينه وبين القيادة الكنسية صراع يوازي إلى حد ما نضاله في البرلمان ضد القصر المستبد. وعلى خلاف الحكومات الموالية للقصر، كانت الحكومات الوفدية تقف بوجه عام إلى جانب الإصلاح الطائفي القبطي والإسلامي[٢٦].

هذه لمحة سريعة من الماضي القريب تقدم خلفية تاريخية لجذور العولمة بمفهومها الحديث في ظل الهيمنة الغربية الاستعمارية التي تجلت من خلالها الإرساليات التبشيرية بوصفها إحدى صورها.

الوعي الكوني:

على الرغم من أننا نستطيع رصد الصراع الغربي من أجل الهيمنة على الكرة

الأرضيـة فى القـرن العـشـرين، فـإنه من الواضـح تبلور أحـداث ومـفـاهيم جـديدة تنحونحوالإنسانية بشكل عام، وهوما يظهر من خلال بسط السيادة الغربية على دول العالم الثالث.

ويتعين التأكيد على حقيقة أولية وجوهرية، لا أحد ينازع فيها، وإن كان البعض يغفل وجودها، أو يجانبه الصواب فى الحكم عليها، وتتمثل هذه الحقيقة فى كون العولمة تشكل مرحلة جديدة فى تطور الرأسمالية؛ فالنظام الرأسمالى، منذ بداياته الأولى إلى الآن، تمكن من الاستمرار والتوسع بفضل قدرته على إنتاج نمط مغاير للتراكم، وهوما كان يحدث كلما تعرض نمط التراكم القديم لأزمة أولاختلال.

لقد كانت الإستراتيجية التى اعتمدت عليها الولايات المتحدة الأمريكية بعد عام ١٩٤٥م (أى بعد نهاية الحرب العالمية الثانية) هى «العسكرة»؛ حيث قامت بتقسيم العالم إلى مناطق هى: وسط آسيا، وجنوب أفريقيا، والقرن الأفريقى، والدول البترولية فى الخليج العربى وأمريكا الوسطى، وذلك طبقاً لمصالحها. فقامت حينذاك بمحاولات التدخل فى شئون تلك المناطق من العالم فى إطار حربها الباردة مع الاتحاد السوفيتى(٢٧).

وهوما ترتب عليه وجود حالة من الصراع تتبناها الولايات المتحدة الأمريكية لمنع التقارب بين الحضارات المتعددة فى جنوب العالم. بداية من تقسيم أفريقيا إلى حضارات متباينة لتتصارع فيما بينها، ومروراً بالمواجهة بين العالم العربى ـ الإسلامى وبين دول جنوب الصحراء الأفريقية، وصولاً للمواجهة بين الهند والصين. وهذا الأمر ليس جديداً، بل ظهر بعد مؤتمر باندونج عام ١٩٥٥م لتشكيل مجموعة دول عدم الانحياز حينما دفعت الولايات المتحد الأمريكية بكل من: السعودية وباكستان لتأسيس منظمة العالم الإسلامى عام ١٩٥٨م، والتى كانت بمثابة ضربة قاصمة لمؤتمر باندونج، وبالتالى لجمال عبد الناصر شخصياً.

وهو ما حدث بعد ذلك ـ بشكل آخر ـ عندما جمعت الولايات المتحدة الأمريكية كلاًّمن: روسيا والصين والهند خلفها، على اعتبار أن الإسلام يُشكل تهديداً خطيراً لهم، وليس الإرهاب كما يدولنا. وهوما يجعلنا كعرب إذ ما أيدنا باكستان ضد

الهند، كأننا دعمنا باكستان المسلمة ضد الهند غير المسلمة. وهذا ما تكرسه العولمة على النمط الأمريكى لينشغل الجنوب بالصراع بين حضاراته، بعيداً عن مواجهة العولمة الرأسمالية(٢٨).

لقد اختفت الشروط المرجعية للسياسة الدولية، واختفت المنافسة الأيديولوجية بين الرأسمالية الغربية وكل شىء آخر بانتهاء الحرب الباردة.

وانفراد هذه الرأسمالية بالعالم، وظهرت فوراً أول محاولة لملء الفراغ الناتج عن زوال الحرب الباردة، وهى المحاولة التى قام بها فرنسيس فوكوياما عندما قدم فكرة «نهاية التاريخ» مبشراً بانتصار الرأسمالية والديمقراطية، ولكنه فشل فى إزالة مفهوم ما بعد الحرب الباردة.

على هذا النحو، تمت إعادة بنية العالم وفق معايير وأيديولوجيات جديدة. ومن هنا ظهرت فكرة توظيف معايير احترام وانتهاك حقوق الإنسان كأداة لتقويم النظم السياسية التى تنتهك هذه الحريات، وترفض أوتختلف مع السياسية البريطانية أوالأمريكية. وفى هذا السياق يتم استخدام أسلوب التقارير الرسمية وغير الحكومية (مثل: تقارير لجنة الحريات الأمريكية)، وهى تساعد على تحقيق عدة أهداف، منها(٢٩):

- تقويم أداء النظم السياسية فى بلدان الجنوب فى ضوء المصالح الأمريكية.
- إشاعة قيم ومعايير حقوق الإنسان (حريات التدين).
- دعم الفئات التى تعانى من اضطهادات لحقوقها.
- تشكيل مؤشر صانع السياسات فى البلدان المتقدمة.

بالإضافة إلى استخدام هذه التقارير على الصعيد الإعلامى بما يؤدى إلى صناعة صورة سلبية عن النخب الحاكمة فى بعض بلدان الجنوب، أوكعقاب معنوى عن طريق نشرها وترويجها.

وعلى الرغم من ذلك الفشل، فإن فوكوياما لم يكن هوالرائد الذى دشن موضوع العولمة، وكانت فكرته الأولى بين الأعمال الكبرى، وتعد من أهم ما كتب

فى العولمة، ثم جاء صمويل هانتنجتون بفكرته عن «صدام الحضارات»، التى تنبأ فيها بأن نهاية الحرب الباردة ستؤدى إلى تجديد الصراعات الدينية والعرقية(٣٠).

ولقد تبلور الوعى الكونى من خلال شيوع المؤسسات الكونية والمجتمع المدنى. وهوما ظهر بوضوح من خلال العولمة Globalization وهوالمصطلح الذى شاع فى التسعينيات من القرن العشرين، وهوما يعرف فى اللغة الفرنسية باسم Mondialisation، وذلك فى مجال الإنتاج والتبادل: المادى والرمزى، مع التنقل من المجال الوطنى إلى المجال العالمى.

إن البعض يسميها (عولمة) والبعض الآخر يسميها (كوكبة) أويسميها (النظام الكونى). بيد أن الجميع لا يختلف على أن ما يحدث منذ نهاية القرن هوسيطرة عنيفة تأخذ شكل (حكومة عالمية)، وتتسم باسم العولمة، بينما لا تخرج قط عن الطموح الأمريكى وإمكاناته الضخمة، وهوما يتلازم وحركة التاريخ المعاصر ويرتبط به إلى حد بعيد، فلم تصل إمبراطورية فى التاريخ إلى ما وصلت إليه الإمبراطورية الأمريكية من اتساع فى مجالات النفوذ والسيطرة والهيمنة، ومن انتشار للقيم، ومن زيادة درجة خضوع الآخرين. وهوما يتم من خلال بعض المرتكزات، منها: التحرر الاقتصادى، والمؤسسات ذات الطابع العالمى، وتكنولوجيا المعلومات. والعولمة هنا تتخذ أبعاداً لغوية وفلسفية وجغرافية وتاريخية، وما يهمنا هنا البعد التاريخى الدينى للظاهرة فى إطارها الذى عرفت به فى نهاية القرن العشرين.

لقد تجلى فى القرن العشرين السعى إلى (أمركة العالم) حسب تعبير الرئيس الأمريكى تيودور روزفلت، ومن بعده جورج بوش أثناء أزمة الخليج، ثم بيل كلينتون فى خطاب ترشيحه للرئاسة الأمريكية. ومن الملاحظ أنه منذ بدايات هذا القرن أطلت صورة الولايات المتحدة الأمريكية على العالم بثوبها الجديد بوصفها حاملة لواء الدعوة والرسالة، وفى الصدارة نجد تمثال الحرية وشعلة الحق المستنير كدليل للإنسان الحائر فى طريقه من ظلمات الجهل والجمود إلى نور العلم والتطور الارتقائى، وحملت الرياح الطائرات كما دفعت الأساطيل تباعاً البضائع والجنود، فى وقت كان هدف العقل الأمريكى فيه هوإهدار التراث الحضارى بوجه عام،

وإهدار القيم الحضارية لعصر النهضة والتنوير بوجه خاص فى مقابل سيطرة الثقافة الأمريكية[٣١].

ولم يعد هناك أدنى شك ـ رغم المناقشات والمراجعات التى تشهدها السياسة الأمريكية ـ أن هناك اتجاهًا ثابتًا يعمل على تدعيم النفوذ الأمريكى أوبعبارة أدق بتحقيق «الهيمنة الأمريكية العالمية»[٣٢] على جميع المستويات (العسكرية والسياسية والاقتصادية والدولية من خلال التنظيمات والمؤسسات الدولية) فى جميع دول العالم ومناطقه، وهوما تطلب ابتداع سياسات جديدة تحمل مسميات براقة، كان من أبرزها ما عُرف بـ «حق التدخل الإنسانى» وقانون «الحريات الدينية».

وهو ما نجده فى التأكيد على ضمان القوة الأمريكية فى منع الحروب وإبراز السلطة، والتركيز على عقد علاقات وتحالفات أمريكية وثيقة مع القوى الكبرى فى العالم، أى مع حلفاء السياسة الأمريكية للتصدى بشكل فورى وحاسم مع من يطلقون عليهم «الدول المارقة». والحلفاء ـ هنا ـ ليسوا فقط من يشاركون فى ردع تلك الأنظمة/ الدول المارقة، بل هم من يروجون للقيم الأمريكية لبعض المفاهيم (وعلى سبيل المثال: الحرية ـ حقوق الإنسان ـ الديمقراطية). فتأكيد القوة ونشر القيم هما الضمان لاستمرار الولايات المتحدة الأمريكية فى دورها عالمياً.

على هذا النحو، أصبحت قضية «حقوق الإنسان» من أهم قضايا السياسة الدولية إثارة للجدل وبروزاً على الساحة العالمية، وهنا نجد أنفسنا أمام خمس إشكاليات أساسية[٣٣] عن حقوق الإنسان، هى:

١ ـ مدى ارتباط حقوق الإنسان بالبعدين: الدولى والقومى، وذلك على مستوى المواثيق والمعاهدات الدولية من جانب، وبالقوانين الوطنية للدول من جانب آخر.

٢ ـ تحديد أولويات الحقوق فى قائمة حقوق الإنسان: سياسية ثم اقتصادية ثم ثقافية أم العكس هوالصحيح؟!!

٣ ـ الموازنة بين مبدأ صالح الفرد من جهة، ومبدأ الصالح العام وأمن النظام الاجتماعى من جهة أخرى. ومن المنوط به تحديد نقطة التوازن؟

٤ ـ أسس ومضامين الحقوق الإنسانية فى ظل عالمية حقوق الإنسان وخصوصيته.

٥ ـ التناقض بين الدعوة لحقوق الإنسان واضطهاد الشعوب (الشعب الفلسطينى نموذجاً).

ومن هنا، تزداد الفجوة حول قضية «حقوق الإنسان» بين الدول عندما يتعلق الاختلاف بمضمون الحقوق نفسها، وليس الأولويات فقط. وبالتالى، ينبغى علينا ألا نقع فى شرك التصنيفات العالمية لحقوق الإنسان بالشكل الذى يجعل الدول الغربية تظهر بمظهر المؤيد لحقوق الإنسان، بينما نظهر نحن بالشكل المعارض لهذه الحقوق دون مراعاة أن هذه الحقوق تتأثر بشكل مباشر بالقيم والثوابت الحضارية للدول(٣٤).

ومن البديهى، أن نذكر أن «السيادة الوطنية» و«التدخل الإنسانى» هما مفهومان على طرفى النقيض، كما أن «السيادة الوطنية» للدولة هى أحد أهم مرتكزات النظام الدولى القائم، خاصة أن نشوء الدولة فى شكلها القومى الحديث لم يكن إلا نتاج تطورات سياسية متتابعة؛ نتجت عن نضالات وتضحيات إنسانية بالغة القوة (٣٥). وعلى الرغم من أن هناك اعتقاداً أن صوراً مختلفة من «التدخل» بما فيها العسكرى، تكون ضرورية فى ظروف محددة لمواجهة الانتهاكات الخطيرة لحقوق الإنسان أوللحد من معاناة تفوق الاحتمال، فإن الواقع يؤكد أن «التدخل» ما هوإلا الاسم المستعار الذى يخدم المصالح الأمريكية. أضف إلى هذا محاولات إضفاء «المشروعية» على هذا التدخل غير الشرعى تحت بند حماية حقوق الإنسان.

إن المأزق الحقيقى الذى تواجهه الدول هوأن سيادة الدولة لم تعد مطلقة ومحصنة بقدر ما أصبحت نسبية بسبب عمليات التجسس من خلال الأقمار الصناعية خاصة فى أراضى الدول التى لا تُجارى الدول العظمى فى مقدار تقدمها التكنولوجى(٣٦).

وهنا فقط، نجد أن «مجلس الأمن الدولى» هوالإطار الذى يحمل مضمون «مجلس الأمن القومى الأمريكى». وبالتالى، تنجح الولايات المتحدة الأمريكية فى تحويل الأمم المتحدة إلى مجرد «منظمة إنسانية دولية» ذات صبغة رمزية فقط.

على هذا النحو، تعد إشكالية بسط الحماية الدينية الأمريكية على العالم من أهم القضايا التى أثيرت فى الفترة الأخيرة، لا لأنها ترتبط بالمفهوم الدينى (الطائفى) فحسب، وإنما أيضاً لأنها ترتبط بما يطلق عليه «العولمة» والجدل الدائر حول ما إذا كانت قدراً محتوماً أم خياراً مطروحاً (٣٧).

ومن الواضح أن العولمة ـ فى مفهومها الأمريكى ـ تعنى، بصورة أوبأخرى، سيادة الثقافة الأمريكية وهيمنتها على شتى صور الحياة والسلوك الإنسانى فى جميع أنحاء العالم، بالإضافة إلى سيادة المسيحية السياسية (الأمريكية) بمفهومها الغربى بوصفها إحدى أدوات السيطرة، ولكن ليست كل أدوات أمريكا فى دعم العولمة وأمركتها تافهة هامشية، بل إن هذه الأدوات إنما تقع عند نقطة على أحد طرفى خط مستمر، طرفه الآخر غنى بأدوات شديدة الأهمية والحساسية والتأثير (٣٨). إنها الأدوات التى يراها المرء مقلقة، بل يراها محتوية على قدر هائل من قوة التفجير والتغيير، وبين الطرفين المتباعدين ـ أى بين الأدوات التافهة والأدوات شديدة التفجير ـ تنتشر عشرات من أدوات نشر العولمة بطعم وذوق أمريكيين. ويبدوأن هناك صلة تكاد تكون حتمية بين العولمة الأمريكية وتصاعد النزاعات العرقية والدينية، وهو ما يمكن فهمه بسبب الصدمات التى تتلقاها مشاعر الهوية والانتماء خلال عمليات العولمة (٣٩)، التى توفر مبررات إضافية لاعتبار الهوية محوراً للسياسة. وهوما أتاح ـ فى الوقت نفسه ـ للجماعات الأولية التعبير عن نفسها بأساليب أكثر صراحة ووضوحاً فى ظل الإمكانات التكنولوجية والأيديولوجية والسياسية المتاحة، وذلك فى أجواء توحى بإمكانية تحقيق طموحات هذه الجماعات، بما فى ذلك بعض من أكثر هذه الطموحات التى تستخدم التطرف والإرهاب (٤٠).

أما النوع شديد التفجير من أدوات العولمة ـ كما يظهر فى الأفق ـ فهوالنوع الذى يشتمل على الدين وعلى أدوات أخرى، فقد قرر المشرعون الأمريكيون إصدار قانون يفرض على حكومات العالم احترام حرية الأديان، وانضم هذا القانون إلى ترسانة القوانين الأمريكية سيئة السمعة، وهى مجموعة قوانين تلزم الدول بتنفيذ إرادة المشرع الأمريكى من خلال حق التدخل فى أمور سيادية هى من صميم الاختصاص الداخلى للدولة، بوصف ذلك نوعاً من التعظيم للمسئولية الدولية فى

وقف انتهاكات حقوق الإنسان بما فى ذلك حقوق الأقليات(٤١) ضمن دواعى التدخل الدولى للأغراض الإنسانية، وإلا تعرضت تلك الدول لعقوبات وحصارات تختلف قسوتها من قانون إلى قانون، وهوما يُعرف بقانون التحرر من الاضطهاد الدينى . Free From Religious Pereseecution.

ما تطلبه أمريكا فى كل هذه الحالات أن تمتنع حكومات بعض الدول عن وضع القيود على أنشطة أفراد يبشرون بأفكار يزعمون أنها أديان جديدة. فلا يريد المشرع الأمريكى أن تقوم أى دولة بحرمان أى مواطن أمريكى، أوغير أمريكى، من التبشير بفكرة تدعوا إلى الانتحار الجماعى بسبب قرب حلول يوم القيامة، أوبفكرة تنادى بتقديس الشيطان والأهرامات وأبى الهول. ويتصور المشرع الأمريكى أنه من الممكن، بل من اللازم، أن تسمح أى حكومة إسلامية أومسيحية - مهمتها حفظ النظام العام - بأن يندس بين الشباب من يبشر بعقائد وينشر أفكاراً من هذا القبيل. ويقول أحد تبريرات هذه الحملة الأمريكية - خاصة ضد ألمانيا لرفضها السماح لأعضاء ديانة (العلميين) بممارسة التبشير فى ألمانيا - فمسيرة العولمة تفترض التزام جميع الحكومات والشعوب بمبادئ عامة، تأتى فى مقدماتها حرية التبشير لأى عقيدة - حتى وإن دعت لعبادة الأصنام - فى أى بقعة وبين أى بشر على مستوى العالم.

على هذا النحو، احتلت قضية الدفاع عن حقوق المسيحيين فى الشرق الأوسط بوجه عام، وأقباط مصر بوجه خاص، اهتماماً ملحوظاً من جانب الولايات المتحدة الأمريكية فى الفترة الأخيرة، فى محاولة لاختراق الكنائس الشرقية والقبطية منها خاصة وتفكيكها، وسعت الإرساليات التبشيرية (الكاثوليكية والبروتستانتية) للتبشير بين المسيحيين العرب، وهوما ترتب عليه تحويل التمايز الدينى والمذهبى من ظاهرة اجتماعية مضمونها الاختلاف فى الاعتقاد والاجتهادات وتفسير النصوص، إلى معضلات وطنية وقومية(٤٢).

غير المعلن:

ويبقى من هذه الحملة ما هوغير معلن - كما تؤكد الشواهد - وهوما قد يكون

أشد خطراً وفتكاً بالسلام الداخلى فى عدد من المجتمعات، حيث يعتقد أفراد فى الكنيستين الروسية والمصرية أن المشرع الأمريكى يهدف ـ بين أشياء أخرى ـ إلى إضعاف سلطة الكنائس والمذاهب التاريخية لصالح مذاهب غربية، وأن العقبة الأساسية فى وجه الانتشار السريع للمذاهب الغربية فى كل من: روسيا ومصر تكمن ـ حسب تصور المشرع الأمريكى ـ فى هيمنة الكنيسة الأرثوذكسية على العقيدة المسيحية فى كلا المجتمعين؛ إذ لا ترحب الكنيستين بجهود البعثات التبشيرية الغربية لكسب أنصار جدد على حسابهما. والرأى السائد الآن هو أن المجتمعات الإسلامية التى توجد بها كنائس مسيحية شرقية ستقع أكثر فأكثر تحت ضغط سياسى واقتصادى هائل، لكى تسمح بحرية الأجانب فى ممارسة التبشير بين المسيحيين الوطنيين لصالح كنائس غربية تنمي الروح والمبادرات الفردية. ولا يزال هناك اقتناع راسخ بوجود علاقة بين الرأسمالية والمذاهب الدينية لدى منظرى الرأسمالية والديمقراطية فى الغرب، وتجدد هذا الاقتناع ليصبح إحدى أهم أدوات تسريع مسيرات العولمة. ولا يخفى بعض المسئولين فى مصر قلقهم، فالكنيسة القبطية الأرثوذكسية، مثل الكنيسة الأرثوذكسية الروسية، جزء أصيل ومكون ثابت وقوى من بنية الوحدة الوطنية فى كلا المجتمعين.

كانت هذه هى البداية، بداية تلك الحملات المنظمة التى ظهرت فى الولايات المتحدة الأمريكية لقمع أى دولة لا تدور بكامل إرادتها فى فلك الدولة العظمى بالدين ومن خلاله، وهو ما يتم من خلال بعض الحملات التى يقودها العديد من الشخصيات، منهم: السيناتور سام براونباك، وأراين سبكتر (عضوا مجلس الشيوخ الأمريكى)، وفرنك وولف (عضو مجلس النواب). بالإضافة إلى بعض الباحثين، وعلى سبيل المثال: نينا شى (مؤلفة كتاب عرين الأسد)، وجون إسبوزيتو (رئيس مركز التفاهم الإسلامى ـ المسيحى بجامعة جورج تاون)، ومايكل هورويتز (بمعهد هدسون الأمريكى)، وجيمس وجسون (رئيس منظمة التركيز على العائلة)، وجارى باور (رئيس منظمة مجلس أبحاث العائلة)، وكيث رودريك (رئيس منظمة الدفاع عن حقوق المسيحيين تحت الأسلمة).

وبدأت بعد ذلك ردود الأفعال تتوالى من المؤسسات الأصولية المسيحية / اليهودية حيث نظمت حملة إعلانية من أجل[٤٣]:

ـ الدفاع عن المسيحيين فى كل مكان فى العالم، وعلى وجه الخصوص العالم الإسلامى.

ـ الضغط على الإدارة الأمريكية بهدف إصدار قوانين تنص على فرض عقوبات صارمة على أنظمة الدول التى يضطهد فيها المسيحيون.

وفى سبيل تحقيق ما سبق بدأ الخطاب الفكرى المسيحى ـ اليهودى الأصولى يركز على (٤٤):

ـ إعلاء الدين فوق الوطن بإثارة النزعة الدينية فى العقل الجمعى الأمريكى، والخضوع للصليب قبل العلم الوطنى للبلاد.

ـ الحديث عما يمكن أن نسميه (الأممية المسيحية) وذلك من خلال الاهتمام بالمسيحيين المضطهدين فى العالم تحت وصف «أخوة الإيمان».

وقد وجدت هذه الأفكار صدى واسعاً لدى بعض السياسيين الإستراتيجيين المعروفين باسم (المحافظين الجدد)، وعلى سبيل المثال لا الحصر(٤٥): جين كيركباترك (السياسى المعروف)، وروبرت تيكر (أستاذ العلاقات الدولية بجامعة جونز هوبكنز)، وصمويل هانتنجتون (المفكر الإستراتيجى).

واستطاعت الحركة الأصولية أن تكون لها عناصر مؤثرة داخل الإدارة الأمريكية حتى فى ظل حكم الديمقراطيين، بالإضافة إلى الدور الذى يلعبه الكثير من اليهود من خلال ما كتبوه حول اضطهاد المسيحيين فى الدول الإسلامية، منهم: روزنتال (الكاتب بالنيويورك تايمز)، وبات يؤول مؤلف كتاب «انقراض المسيحيين الشرقيين فى ظل الحكم الإسلامى»، ونينا شى مؤلفة كتاب «عرين الأسد»، وستيفن أمرسون مؤلف كتاب «الأسلمة وآثارها على العلاقات الدولية وحقوق الإنسان».

وقد زعم أحد المستشارين الأمريكيين لشئون الحريات الدينية أن الولايات المتحدة الأمريكية لها الحق فى التدخل فى مسألة الأقليات الدينية، مشيراً إلى أن بلاده تدافع عما وصفه بأنه حقوق كونية، تتعدى الحدود الوطنية، وتقيد سلوك الدول جميعاً لما تتميز به من حقوق منصوص عليها فى الإعلانات العالمية لحقوق الإنسان (٤٦).

ولا يُمكن أن نتجاهل هنا، تأثير الجماعات الأصولية (المسيحية ـ الصهيونية) الذى يقوم أساساً على إعادة صياغة المفاهيم والأحداث بمهارة لاستقطاب اليمين المسيحى الأمريكى ثم الأوروبى لضمان تأييدهم لكل ما يُدعم ويرسخ الوجود والكيان الصهيونى من جانب، وهوما يعنى ببساطة شديدة أننا نتعرض لنوع من تجريف الذاكرة (٤٧) من جانب آخر.

مشروع القانون الأمريكى:

ونعود إلى مشروع القانون الذى ينص على أن حكومة الولايات المتحدة الأمريكية ملتزمة بحق حرية العبادة، ويجب أن تكون سياستها تجاه الحكومات الأجنبية وعلاقاتها معها منسجمة مع الالتزام بهذا المبدأ.

وجاء فى ديباجة مشروع القانون(٤٨) أن اضطهاد معتنقى بعض الأديان مثل المسيحيين الكاثوليك والبروتستانت فى بلدان شيوعية (روسيا والصين وكوريا الشمالية على وجه الخصوص)، يزيد بصورة تدعوإلى القلق، كما أن البلدان الإسلامية تقوم باضطهاد غير المسلمين بمن فيهم المسيحيون، وتعاقب من يرتد من المسلمين(٤٩).

ولم يهتم الإعلام المصرى بالقانون إلا عندما ذكر اسم مصر فى التقارير التى تلت صدور القانون، والمهم هنا أن ذكر اسم دولة محددة من عدمه لا يغير شيئاً؛ لأن العقوبات سوف تطبق على أية دولة تنطبق عليها المعايير التى حددها مشروع القانون.

والقانون ـ كما نعتقد ـ نوع من التعبير عن أحد المنطلقات الرئيسية للسياسة الخارجية الأمريكية التى برزت منذ انتهاء الحرب الباردة، وهى المنطلقات التى تستند إلى الدور الأمريكى فى دعم الديمقراطية والحقوق والحريات الإنسانية بمختلف صورها وأشكالها، متضمنة ما لها من مغزى سياسى ذى دلالات تبقى مثيرة للجدل، وخصوصاً الاستغلال السياسى للكثير من المبادئ والأهداف المثالية لتحقيق أغراض أخرى تدخل ضمن إطار المصالح الخاصة بالولايات المتحدة، بالإضافة إلى أنها صورة مباشرة لإحدى أدوات الهيمنة والسيطرة.

ولكى نتعرف على أصل القانون (التحرر من الاضطهاد الدينى) لابد أن نتعرف على آلية التشريع فى الولايات المتحدة الأمريكية، وهى التى ينص فيها الدستور على أن أى مشروع قانون لابد أن يوافق عليه كل من: مجلس الشيوخ ومجلس النواب، ثم يصدق عليه الرئيس الأمريكى بعد ذلك، قبل أن يصبح قانوناً.

وتسمح آلية التشريع الأمريكى بأن يناقش كل مجلس على حدة مشروع قانون يختلف فى كثير من النصوص عن المشروع الذى يناقشه المجلس الآخر، وإن كانا يعالجان الموضوع نفسه. وهوما حدث لمشروع قانون (التحرر من الاضطهاد الدينى) الذى ناقشه مجلس النواب ووافق عليه، وقد بدأ المشروع بالحديث عن اضطهاد المسيحيين دون غيرهم على مستوى العالم، وبسبب الانتقادات التى وجهت له تم ضم الأقليات الأخرى فى العالم.

ولكى يصدر مشروع القانون لابد أن يمر بمراحل متعددة يصبح فى نهايتها قانوناً، وهذه المراحل من شأنها أن تجمد القانون، وهوما يعنى تدعيم الإدارة السياسية الأمريكية لهذا القانون بعد ما تم فيه من تعديلات (سواء بالحذف أوالإضافة). وبالطبع، فإن هناك محددات أساسية يمكننا من خلالها رصد الأسباب المباشرة لإخراج هذا القانون، ولعل أهم هذه الأسباب على الإطلاق:

- التحول فى توازنات القوى داخل الحزب الجمهورى من خلال ثقل كفة الأصولية المسيحية اليمينية، حتى أصبحت تيارا يقوم بدور محورى فى صنع سياسات حزب الأغلبية فى الكونجرس، حيث عرض أجندته على السياسة الخارجية الأمريكية بعد أن نجح فى العمل السياسى الداخلى.

- اختلال التوازن بين المؤسستين التنفيذية والتشريعية فى الولايات المتحدة الأمريكية من خلال السيطرة على صنع القرار السياسى فى واشنطن.

وإذا كانت إحدى مشكلاتنا الأساسية نحن العرب فى التعامل مع الولايات المتحدة الأمريكية هى المبالغة الأسطورية فى نفوذ اللوبى الصهيونى فى صنع القرار الأمريكى؛ فإن الخطر الحقيقى يكمن فى أسلوب إدارتنا للعلاقات المصرية - العربية/ الأمريكية بسبب الأسطورة التى صنعتها إسرائيل، ويروج لها البعض فى بلادنا العربية، والتى لا تستفيد منها سوى إسرائيل وحدها.

ويدخل مشروع القانون فى صلب الموضوع ليؤكد على عدة نقاط على النحو الآتى :

ـ إن الولايات المتحدة الأمريكية تتعهد بحماية حرية العقيدة ، وسوف تتحدد علاقاتها بالدول الخارجية على أساس التزامها بهذا المبدأ .

ـ إن أعضاء مجلس الشيوخ والنواب وجميع أعضاء الحكومة الأمريكية يهتمون كثيرا بالاضطهاد الدينى الذى يمارس ضد المسيحيين على مستوى العالم ، ويوضح مشروع القانون أن الاضطهاد الدينى يشمل التدخل المباشر وغير المباشر من جانب الحكومات ومكاتبها الرسمية وعملائها .

وتشمل العقوبات المقررة على الدول التى تمارس ما أسماه المشروع بالاضطهاد ، حرمانها من المعونة الأمريكية والاستثمارات الخاصة ، وسوف تشمل هذه العقوبات : إعادة النظر فى مساعدات الكوارث ونظام المعونات الغذائية ومساعدات اللاجئين ، وكذلك التعاملات التجارية فى بنوك الاستيراد والتصدير الأمريكية .

ويحدد مشروع القانون المهمة التى يقوم بها رئيس مكتب مكافحة الاضطهاد الدينى فى قيامه برصد التقرير السنوى لحرية العبادة والاعتقاد الصادر عن وزارة الخارجية وربطه بصورة مباشرة بالمساعدات الخارجية . وبالتشاور مع وزارة الخارجية الأمريكية يكون لرئيس المكتب سلطات تحديد سياسة الولايات المتحدة تجاه الدول التى تقوم بالاضطهاد الدينى ، ويتم فى إطار ذلك التنسيق بين وزارات الخارجية والتجارة والمالية والنائب العام للتأكد من أن الإجراءات التى تم اتخاذها ذات فاعلية .

ويحذر مشروع القانون من أن أى شخص ينتهك العقوبات المفروضة على الدول التى تمارس الاضطهاد الدينى يعرض نفسه لفرض عقوبات متشددة طبقاً لقانون (تحريم التجارة مع الأعداء) ، ويذكر أنه من المفترض أن يتم تطبيق العقوبة بعد تسعين يوماً من إصدار تقرير اضطهاد الأديان .

على هذا النحو ، يمكننا حصر المخاطر المترتبة على تطبيق تلك العقوبات فيما يأتى :

- الرفض التام للنظام العالمى الجديد من حيث الشكل والمضمون.

- التشكيك فى وطنية المصريين المسيحيين، ودرجات ولائهم وانتمائهم.

- التشويش على مفهوم المواطنة فى مقابل الطائفية.

- ترسيخ مبدأ الهويات الدينية الطائفية، وليست المصرية الوطنية.

- التسبب فى مأزق جديد، وهوالولاء للمرجعيات الدينية الغربية للطوائف غير الأرثوذكسية، ومدى تطابق هذا الولاء مع المصالح الوطنية بوجه عام والمصالح السياسية بوجه خاص. وإن كان هذا لا يعنى التشكيك فى وطنية الكنائس غير الأرثوذكسية فى مصر الآن أوتأويل مواقفها تأويلاً خاطئاً (وهوما تناولناه فى القسم الثانى بعنوان: إشكاليات معاصرة).

ثم نجد بعد ذلك أن المخابرات المركزية الأمريكية قد أعدت استطلاعاً للرأى(٥٠) بين أقباط المهجر بالولايات المتحدة الأمريكية، يتضمن أسئلة عن الاضطهاد الدينى لأقباط مصر، وتحديداً لنوع العقوبات المقترحة لدفع مصر إلى تنفيذ مطالب الإدارة الأمريكية، بالإضافة إلى أسباب عدم تدخل البابا شنودة الثالث لوقف الاضطهاد الدينى للأقباط فى مصر، وإذا كان ممنوعاً من ذلك. وقد جاءت نتيجة الاستطلاع فى صالح مصر؛ حيث أكد الأقباط رفضهم فكرة فرض عقوبات على مصر. وقد أشارت مصادر ديبلوماسية حينئذ أن عمروموسى وزير الخارجية السابق أكد أن اللعب بهذه الورقة (أى الأقباط) سوف يزيد من الأزمات الديبلوماسية بين مصر والولايات المتحدة الأمريكية.

كما بدأت السفارة الأمريكية بالقاهرة إعداد تقرير خاص عن الأقباط فى مصر تمهيداً لتقديمه منذ نهاية عام ١٩٩٧ إلى الكونجرس الأمريكى، الذى كان يدرس فى ذلك الوقت مشروع قانون يفرض العقوبات الصارمة على بعض الدول تحت ستار اضطهاد الأقليات بها، وتم ذلك عبر لجنة دائمة تتلقى التقارير السنوية من السفارات الأمريكية الموجودة فى هذه الدول.

كذلك ناقش الكونجرس الأمريكى حينذاك قراراً خاصا بتأسيس مكتب حكومى يكون من صلاحيته إعلان المقاطعة الاقتصادية الكاملة لأية دولة فى العالم بدعوى

اضطهاد المسيحيين، وهو أسلوب جديد يبدو أن الولايات المتحدة الأمريكية ستلجأ إليه لفرض قرارات معاقبة الدول العربية والإسلامية التى تخالف سياستها تحت هذه الدعوى المصطنعة.

ويشمل العقاب فى هذا القانون منع أى تعامل تجارى مع أية دولة يتم إدانتها، بل ومنع إرسال المساعدات الإنسانية إليها، وتأتى خطورة هذا القرار من أن رئيس المكتب سيكون موظفاً تنفيذياً يصدر بتعيينه قرار من الرئيس الأمريكى مباشرة.

وقد انطلقت ردود الأفعال حول هذا الموضوع تتوالى بصورة سريعة، حيث أعربت جهات سيادية مصرية عليا(٥١) عن أسفها واستنكارها حيال ما ورد فى تقرير الخارجية الأمريكية بشأن وضع الأقباط فى مصر، واعتبرته بمثابة مغالطات ومعلومات (مكذوبة) لا أساس لها من الصحة.

وهو ما يجعلنا نقترح بعض المحددات التى يمكن رسمها للتكيف الهيكلى ما بين متغيرات النظام العالمى الجديد ومكونات الوحدة الوطنية المصرية، ويمكن تحديدها كالتالى :

* ندعو إلى الانفتاح على النظام العالمى الجديد، مع الحرص الشديد على خصوصيتنا الثقافية والقومية بوصفنا مصريين وعرباً، فى ظل انفراط عقد دول من خلال المناخ العالمى الراهن، طالما أن ذلك لا يتعارض مع مصالح القوى المهيمنة فيها.

* لقد ولى ذلك الزمن الذى كان فيه استقطاب الحرب الباردة يضمن السلامة الإقليمية للدول، فلم يكن مسموحاً أن تتفكك الدول متعددة الجماعات الثقافية، وعلى سبيل المثال: تشيكوسلوفاكيا أويوغسلافيا فى زمن الحرب، طالماً أن تفككهما كان يعنى هزيمة إستراتيجية وسياسية للاتحاد السوفيتى (٥٢).

* ندعوإلى التأكيد على التاريخ المشرق للكنيسة الوطنية المصرية، من خلال مواقفها التاريخية فى الأحداث الوطنية والسياسية المهمة التى مرت بها البلاد.

* رفض مصطلحات تفتيت الفكرة الوطنية وعدم ترويجها، وعلى سبيل المثال: الأقلية والأغلبية ـ الثقافة القبطية والثقافة الإسلامية ـ الأدب القبطى والأدب الإسلامى ـ الرعاية الدينية والحماية الدينية.

* انفتاح الكنيسة بصورة أكبر على المجتمع المصرى؛ لكى يتعرف المجتمع على تاريخها وعقائدها، وآلية عملها وطقوسها، لأنها جوانب ما زالت مبهمة عند الكثير من المسلمين فى مصر.

* إزالة القيود المفروضة على الحريات السياسية والحقوق المدنية للمصريين جميعاً أقباطاً ومسلمين، والعمل على زيادة الهامش الديمقراطى.

* أن تحسم الطوائف غير الأرثوذكسية فى مصر إشكالية مرجعيتها الدينية أوالسياسية فى القضايا الوطنية المهمة، منها على سبيل المثال: القدس والقضية الفلسطينية - قانون التحرر من الاضطهاد الدينى. والتأكيد على أن ترصد الطوائف غير الأرثوذكسية دورها ومواقفها الوطنية فى مصر، التى لا يعرف الكثيرون عنها شيئاً (لا يوجد كتاب واحد يرصد هذه المواقف حتى الآن بصورة تاريخية ومنهجية). وذلك للتأكيد على أن ولاء هذه الطوائف للمصالح الوطنية المصرية، وليس للغرب ومرجعيته التى تتعارض فى كثير من الأحيان مع مصالحنا وأهدافنا. وسوف نتعرض لهذه الإشكالية المهمة تفصيلا فيما بعد.

* تعد أفضل الوسائل للتكيف مع النظام العالمى الجديد هواكتشاف نقاط الضعف والمشاكل فى منظومتنا المصرية، فيما يتعلق بالمصريين بوجه عام والأقباط بوجه خاص، والعمل على حلها على أسس وطنية.

* تمثل العولمة، مع كل التحوطات الممكنة، واقعاً عنيداً لا يحمل معه على ما يبدو، بشائر ومؤشرات جيدة، ويماثل ذلك حتى الآن مواقف الممانعة والتبرم بوصفها مواقف مضادة للرأسمالية المعولمة، وذلك إزاء الاختلالات التى أصبحت تنتجها سياسات العولمة والضغوط الكبرى التى تمارسها على اختيارات الدول، فلا يبقى لأصحاب القرار فى البلدان الصغيرة والمتوسطة سوى إمكان التشبث بضرورة خلق قوى تضامنية وتشكيل تحالفات اجتماعية وسياسية فى الداخل، للاحتماء من الأضرار الاقتصادية والثقافية والاجتماعية التى تصاحب العولمة، وليس بالإمكان إنجاز ذلك دون إعادة تحديد الأدوار الجديدة للدولة الوطنية.

* نلفت الانتباه هنا لما تقوم به العولمة من متغيرات جذرية ذات التأثير على الدولة القومية، وهى ما يُمكن أن نجملها فيما يلى (٥٣):

ـ التحول من مفهوم الدولة القومية وتهميشها، فى مقابل تدعيم الدولة الشبكية (المعولمة) وترسيخها.

ـ الضغوط الضخمة التى تقوم بها العولمة وآلياتها لإخضاع الدولة بسلطاتها المتعددة.

ـ أخلت العولمة بالتوازن الذى قامت عليه الدولة القومية بين السياسة والاقتصاد.

وبالتالى، التأكيد على الوظائف المرتبطة بطبيعة الدور الذى تقوم به الدولة فى عصر العولمة، من حيث كونها: صاحبة السيادة / السلطان على مقدراتها، وإطاراً نظامياً لمواطنيها، فاعلا دوليا له كيان مستقل عالمياً.

المواطنة: رعاية أم حماية؟!

تعد قضية الحماية الدينية من أكثر القضايا الخلافية التى أثارت سجالاً واسعاً كما أوضحنا قبل ذلك من خلال لجانها وتقاريرها التى تُعد بمثابة رقابة من سلطة، فوضت نفسها بكل مقتضيات مبدأ السيادة، خاصة فى ظل استخدام التقارير للغة معممة أقرب إلى ومضات سريعة بدون تفاصيل أومعلومات دقيقة.

وربما يكون الخطر الأكبر فى هذه النوعية من التقارير هوسعيها لصناعة صورة مشوهة، تتحول إلى صورتنا عن أنفسنا فيما بعد. وهوما يحدث فى ظل المأزق / السجال الذى نجد أنفسنا فيه من خلال رفض الحكومة لهذه اللجان والتقارير عبر وسائل الإعلام من جانب، والسماح لها بالدخول والتفتيش علينا من جانب آخر.

ومن خلال رصد هذا السجال يظهر فى الأفق اتجاهان رئيسيان تعاملا مع هذه القضية:

الاتجاه الأول: تمثله القيادات المصرية (المسيحية والإسلامية بوجه عام)، وهوالذى رفض القضية من أساسها، ويضم هذا الاتجاه قوى أخرى، وعلى سبيل المثال: اليسار بجميع طوائفه لأيديولوجيتهم، ورفضه الإسلاميين لمعتقداتهم، غير أن ما يجمع الكل هوالوطن ومفهومه.

أما الاتجاه الثانى : فهو اتجاه التأييد الذى تمثله قلة قليلة جداً، وتصف تلك القوانين بأنها قوانين حضارية.

إن قضية الحماية الدينية إشكالية شائكة الأبعاد والمفاهيم، ولنا عليها عدة ملاحظات :

١ ـ لقد رفض الأقباط فى مصر طيلة تاريخهم أى نوع من أنواع التدخل، التى أراد الغرب فرضها عليهم سواء تحت عنوان : الرعاية (قديماً) أو الحماية (حديثاً).

٢ ـ إن الغضب العام للقوى السياسية المصرية تجاه القانون هو موقف إيجابى بالطبع، ولكن هذا الغضب لن يكون له أى تأثير إلا إذا صاحبه عمل منظم داخل الولايات المتحدة الأمريكية نفسها، وعلى سبيل المثال يجب توضيح الموقف المصرى الحقيقى لكل من : أعضاء الكونجرس والإعلام الأمريكى من خلال توفير معلومات دقيقة بصفة دائمة ومستمرة، والتنسيق مع الأمريكيين العرب لخلق قوى مواجهة فى مقابل اللوبى الصهيونى، ثم استخدام ورقة رجال الأعمال الأمريكيين الذين لهم مصالح فى مصر بوصفها ورقة ضغط تحكمها المصالح المالية، بالإضافة إلى أهمية التنسيق والتشاور بين قيادات المنظمات العربية والمسئولين العرب، لأنه فى غياب موقف عربى موحد ستبقى المنظمات العربية الأمريكية تقوم بواجبها متحسرة على ما يمكن أن يكون وعلى الفرص الضائعة (٥٤)، خاصة فى ظل تكرار هذه التوجهات الأمريكية. وبعبارة أخرى، يجب ألا نحصر تركيزنا المطلق على السياسة الأمريكية دون أى اهتمام بآليات صُنع هذه السياسة. ومن المهم فى هذا السياق التأكيد على أن أحد المصادر الرئيسية لقوة أى لوبى فى الولايات المتحدة الأمريكية هى سمعته التى يبنيها عبر فترة زمنية طويلة. كما يجب علينا أن نعى تماماً أن الضغط السياسى مفهوم محورى فى الثقافة السياسية الأمريكية، وهو أسلوب يشجعه الدستور ويُمارسه جميع أطراف اللعبة السياسية بلا استثناء بما فى ذلك الرئيس والوزارات، بل وأعضاء الكونجرس أنفسهم (٥٥).

لقد آن الأوان لاعتبار فهم أمريكا من الداخل فهماً علمياً دقيقاً، مهمة وطنية فى المقام الأول.

٣ ـ إن العولمة فى مجال حقوق الإنسان تعنى تعميم مفهوم حقوق الإنسان فى الثقافة الأمريكية بوصفها ثقافة الأمة الصاعدة الساعية للهيمنة على العالم كله. أما عالمية حقوق الإنسان فتعنى الالتزام فى هذا المجال بالمفاهيم التى أقرها المجتمع الدولى (٥٦). وإذا كانت القضية هى قضية «حقوق الإنسان» فقط؛ فأين حق الشعب الفلسطينى ؟ أم إنها ازدواجية المعايير الأمريكية المعهودة ؟!

٤ ـ نسارع بالقول هنا، حول أهمية الاهتمام بظهور فئة هى بمثابة إفرازات ما يُمكن أن نطلق عليه «نخبة العولمة» (٥٧). هذه النخبة التى تدين بالولاء للعولمة فى المقام الأول قبل الدين والدولة والحزب والجماعة، مع التمسك ـ شكلياً ـ بولاءات أولية لا تفرض التزامات بقدر ما تقدم ضمانات وتسهيلات، وذلك على اعتبار أن الاقتصاد والسياسة والثقافة الوطنية لأية دولة ستكون فى خدمة العولمة ونخبتها. وهوما يترتب عليه أن تعتبر هذه النخبة أن مفهوم الوطن والوطنية من رموز التخلف لمرحلة تاريخية انقضت.

على هذا النحو، نجد أن هذه الفئة التى تؤيد مثل هذه القوانين هى فئة تابعة لنخبة العولمة حيث تتلقى التوجيهات والرسائل للتبشير بها من قوى خارج الدولة، ولكنها تتصل بها مباشرة متجاوزة سلطات الدولة وسيادتها. وهوما يضع الدولة القومية فى مأزق التأقلم مع العولمة وتداعياتها بسبب التصاقها بالأرض والشعب من جانب، وهوما يواجهه النظام الدولى ـ أيضاً ـ بسبب التصاقه بمجموعة اتفاقيات ووثائق وتوازنات جامدة صنعتها ظروف وأحداث سياسية واقتصادية واجتماعية لم تعد قائمة الآن من جانب آخر (٥٨).

إذن، ليست الدولة وحدها التى ستكون عاجزة عن التأقلم مع العولمة، بل النظام الدولى أيضاً. أضف إلى هذا بروز مفاهيم جديدة توحى بأن تحولات كبرى فى العلاقة بين الفرد والدولة، ومن ذلك على سبيل المثال: فكرة المواطن العالمى أوالمواطنة العالمية(٥٩).

ونذكر ـ أيضاً ـ التواطؤ الواضح لبعض المثقفين مع حكوماتهم وأنظمتهم فى إنجاح المخطط العولمى، فالمثقف العربى بعد أن كان يُدرك أهمية تواصله مع جذوره الحضارية / الثقافية الطبيعية فى أفريقيا وآسيا، بل ومع من يحملون الهموم نفسها

فى دول أمريكا اللاتينية. هذا التواطؤ الذى تجلى فى تقوقعه مع نفسه، وتركه لتلك الجذور فى مقابل ترويجه لأفكار العولمة الإمبريالية لوعيه بما يفعل، بالإضافة لما قامت به أنظمتنا السياسية فى دول الجنوب من تفريغ الساحة السياسية والفكرية من المثقف الحقيقى والفعال[٦٠].

٥ ـ إن مسألة (الحماية الدينية) قد بدأت بالفعل بصور متباينة منذ نهاية القرن الثامن عشر، عند تدهور أوضاع الخلافة العثمانية من خلال مخطط للإلحاق والتجزئة للمنطقة العربية، وقد ارتبط مخطط الإلحاق اقتصادياً بالغرب الاستعمارى بوصفه أحد أهدافه الرئيسية، فضلاً عن بداية ظهور مفهوم الملة وترسيخه.

٦ ـ على الرغم من أن النظام الاشتراكى قد تعامل مع قضية الإثنيات بالكبت والضغط، وتعامل النظام الرأسمالى معها بالمساواة والانفصال، فإن العولمة تعاملت معها بوصفها (ورقة ضغط) على الدول للاستخدام وقت الحاجة لتفتيتها بإثارة النزعات العرقية والانفصالية، فالمفهوم الذى تروجه ثقافة العولمة (الأمريكية) لمفهوم الإثنيات ليس مفهومًا حياديًا بقدر ما هو توصيفى. وبالتالى، يتحول العالم إلى حديقة إثنيات[٦١]. وهوما يجعل بعض العلماء يتوقعون بأن القرن الحادى والعشرين سيكون قرن تفتيت الدول، مثلما كان القرن العشرين هوقرن توحدها[٦٢].

٧ ـ إن العولمة ـ كما هومعلوم ـ هى ميل عالمى نحوتفكك السيادة القومية والالتزام الديمقراطى القومى لصالح رأس المال وشركاته متعددة الجنسيات، ولصالح الولايات المتحدة الأمريكية المنتصرة فى الحرب الباردة على النظام الاشتراكى، مما أدى إلى عودة السلفية الدينية وصعودها فى بلادنا بشكل بعيد كل البعد عن صحيح الدين.

على هذا النحو، لا يمكن الفصل بين السيادة القومية والمشاركة الديمقراطية السياسية للشعب، كما أن سيادة الشعب لا تنفصل عن الالتزام الديمقراطى كالتزام قومى. بالإضافة، أنه لا يُمكن الحديث عن تفكك مفهوم السيادة وتآكلها طالما يوجد ظلم بفعل إخضاع سياسى مباشر[٦٣].. فالمفهوم الحديث للعلاقات داخل منظومة العولمة يجعل الدولة مجرد فاعل بين فواعل متعددة تشمل الشركات

العملاقة والحركات (فوق القومية)، ومختلف المنظمات والتنظيمات التى تدير علاقات وتحرك موارد بصورة مباشرة، بغض النظر عن الحدود الفاصلة بين (الدول)، لتجاوز فكرة الدولة القومية باعتبارها مجرد مؤسسة ظهرت فى لحظة معينة من التاريخ(٦٤).

٨ ـ إن ثمة محاولات خارجية لإثارة مشكلات الأقليات هنا وهناك، حسب الظروف المصلحية للقوى الخارجية، بل لقد بلغ الطموح بالقوى الخارجية، تحديداً فى الولايات المتحدة الأمريكية، أن أخذت بعض القوى السياسية فى مصر تعزف عزفاً ممجوجا على وتر اضطهاد الأقباط فى مصر، وهوالأمر الذى دفع البعض من غير الواعين من المسلمين فى مصر إلى الرد بالحديث عن (تميز) أقباط مصر، فوقعوا دون أن يدروا فى شرك قبول فكرة فاسدة من حيث أصلها(٦٥).

٩ ـ لقد حدث ما يشبه الانفراط الثقافى وتعرضت الثقافة الوطنية أوالمحلية إلى عمليات تفكيك، وتعرضت الثقافة الوافدة ـ غازية كانت أم مدعوة ـ إلى حملة تشكيك، وفى الحالتين كان الهجوم عنيفاً على الكليات؛ أى على مجمل الثقافة سواء كانت وطنية أم وافدة(٦٦)، ولم تكن النتيجة إلى الآن لصالح الثقافة الوطنية، وخير ما يدل على ذلك الانحسار الذى نشهده فى جميع أنحاء العالم فى فروع كثيرة من الثقافة، وعلى سبيل المثال: السينما والمسرح، كما تأثرت صناعة الأدب لصالح صناعات النقد الأدبى أولصالح صناعات أخرى مربحة مالياً، وعلى سبيل المثال: الفيديوكليب، وما يسمى بالصحافة الصفراء أوالمواد الصفراء فى الصحافة الوطنية.

١٠ ـ إن العولمة التى بشرت بالاستقرار لدول العالم قد فشلت فى تحقيق الرخاء والعدالة الاجتماعية والنموالاقتصادى، كما فشلت سياسياً. وهوما ترتب عليه ـ على الفور ـ اضطراب العالم، وتواكب الركود الاقتصادى مع اشتعال حرب الخليج الثانية، وما تلتها من حروب أمريكية مفتعلة فى مناطق أخرى فى العالم. وبعبارة أخرى، فإن العولمة أدت إلى فوضى سياسية متمثلة بشكل واضح ومباشر فيما حدث مع أفغانستان بعد أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١ (تدمير مركز التجارة العالمى).

أضف إلى هذا، أن العولمة أدت إلى تحلل وتفكك كيانات الدول والأنظمة الوطنية بعد وهم الترويج بأن آليات السوق الحر بإمكانها أن تدير حركة الاقتصاد بعيداً عن السياسة وتدخل الدولة، وهوتصور نظرى خاطئ إذ إن الاقتصاد لا يُمكن أن ينفصل عن السياسة، أى أن الكيانات الاقتصادية لا يُمكنها التحرك بدون كيانات سياسية واضحة وقوية(٦٧) ؛ لأن الرأسمالية اليوم تحتاج إلى كيان الدولة القوية التى تحافظ على أعمالها وأرباحها (٦٨).

١١ ـ إن العنف الثقافى ـ بوصفه أحد أبرز تجليات (العولمة) ـ قد امتد ليصل إلينا بظواهره السلبية (الحماية الدينية نموذجاً)، من خلال تغيير القوانين الأمريكية، ثم تهديد الدول المستهدفة بالإجراءات الانتقامية فى حالة عدم الالتزام بالتعليمات الأمريكية، وتكييف وسائل الضغط التى تستخدمها لتحقيق مصالحها الخاصة، مثل : قضية حقوق الإنسان لتبرير التدخل فى شئون الدول الداخلية. وقد استطاعت الولايات المتحدة الأمريكية بالعولمة الثقافية ـ فيما يبدو ـ أن تسيطر على الصناعات الثقافية فى شتى الميادين، بالأدوات التكنولوجية والمعلوماتية، لكى تدور الدول المستهدفة ـ فى نهاية الأمر ـ فى فلك اللاعب الأول اليوم فى العالم. أضف إلى هذا التهديد الخطير الذى تمثله العولمة فى عنفها ضد مفهوم (المواطنة) فى ظل ذوبان الخصوصيات من جهة، والعمل على تغذية العولمة من خلال هذا الذوبان من جهة أخرى، فتضعف الخصوصية، وتشتد فى المقابل شراسة العولمة. وأعتقد أننا لا نفهم العولمة ـ هنا ـ كما يردد البعض بشكل سيؤدى بنا إلى كارثة(٦٩).

على هذا النحو، يجب حماية التنوع الحيوى فى الثقافات المتعددة للتصدى للثقافة الموجهة أوالعالم الموحد ثقافياً؛ لكى نتفادى تحطيم الثقافات واللغات من خلال ما يُطلق عليه «التصحر الثقافى»، الذى تهيئه العولمة لصالح المنتج الأمريكى فى الأغلب الأعم(٧٠).

١٢ ـ إن أهداف الإدارة الأمريكية ـ كما يشير أصحابها دائماً ـ هى : النفط، وأمن إسرائيل، والاستقرار الإقليمى، أما مسألة الديمقراطية وحقوق الإنسان، فهى البند الأخير فى الأجندة السياسية الأمريكية، فالقانون هوانعكاس صادق

للمعايير المزدوجة التى تعتمدها الولايات المتحدة الأمريكية فى تعاملها مع الدول، وهوما يثير الخوف من توظيفه إسرائيلياً بوصفه ورقة ضغط على مصر والدول العربية.

كما أن حماية حقوق الإنسان لا تتحقق بمجرد الرصد والتفتيش وكتابة التقارير، كما أنها ليست فقط توزيع المعونات الإنسانية، بل هى فى حقيقة الأمر تشييد للبنية الأساسية لحقوق الإنسان(٧١).

١٣ ـ إن قانون التحرر من الاضطهاد الدينى ليس موجهاً لمصر فحسب، بل لكل دول العالم التى تريد الولايات المتحدة الأمريكية إحكام قبضتها عليها، وعلى سبيل المثال: روسيا والصين، وإن كانت مصر تأتى فى المقدمة، وهوما يُعد لطمة لكل شعوب العالم. ولا ننسى هنا التجاهل الأمريكى المتعمد لما يحدث من توتر طائفى فى أيرلندا الشمالية بين الكاثوليك والبروتستانت.

١٤ ـ يعتمد تنفيذ العقوبات الاقتصادية التى ينص عليها القانون من عدمه على مدى الضرر الذى يمكن أن يلحق بالمصالح القومية الأمريكية! وهوما يمكن أن نستغله فى صالحنا.

١٥ ـ لا يمكننا أن نتعامل مع السياسة الأمريكية بوصفها كتلة واحدة لا يجيد التعامل معها إلا اليهود دون غيرهم. وهوما يتطلب منا أن نسقط بعض الأساطير(٧٢) التى نروج لها حول النظام الأمريكى وسياسته:

الأسطورة الأولى: هى تلك التى تزعم أن الرئيس الأمريكى هوالذى يصنع السياسة الخارجية لبلاده، غير أن الأصل أن علاقة التنافس التى يُشجعها الدستور بين الرئاسة الأمريكية والكونجرس، تهدف إلى عدم انفراد أى منهما بصنع القرار الداخلى أوالخارجى على حد سواء.

الأسطورة الثانية: هى تلك التى تزعم أن الرؤساء الجمهوريين أفضل لنا من الرؤساء الديمقراطيين، وهى أسطورة بناها البعض بناء على خبرة «إيزنهاور» ثم تكرست فى عهد «جورج بوش» (الأب).

الأسطورة الثالثة: هى التى تنبع من القياس على الخبرات الأوروبية، وهى

الحديث المرسل عما يُطلق عليه فى بعض الأحيان «موقف الحكومة الأمريكية». وفى حقيقة الأمر، أنه لا يوجد «حكومة» أو«وزارة» أمريكية بمعنى وجود المسئولية الجماعية، بل لا يوجد أية إشارة فى الدستور الأمريكى لصلاحيات الوزارة ككيان جماعى، ولا الوزراء ككيان فردى على الإطلاق.

الأسطورة الرابعة: وهى أسطورة اللوبى اليهودى الذى لا يُقهر، وهى أسطورة صنعها الكيان الصهيونى لنفسه، ولا يستفيد منها غيره، بل ويروج لها الإعلام العربى نفسه.

١٦ - إن إشكالية الحرية الدينية فى مصر هى جزء من قضية التنمية الإنسانية والتطور الاجتماعى، ويجب ألا يتم انتزاعها من سياق التطور الطبيعى للحياة العامة فى مصر. كما أن الفهم الأمريكى لهذه الإشكالية هوجزء لا يتجزأ من الفكر المعاصر الذى جاءت به أطروحات معاصرة تتحدث عن وحدة العالم وكونية الأفكار وعولمة السياسات[٧٣]. وبالتالى، يجب أن يكون الأقباط خارج المواجهة التى تقوم الآن، ويُغذيها أطراف عديدة.

١٧ - يجب ألا يغيب عن بالنا أن المسئولية الأولى فى استمرار - إن لم يكن تفاقم - اختلاق مشاكل وضع الأقباط فى مصر بوجه خاص والأقليات فى الوطن العربى بوجه عام، تقع على عاتق الأطراف العربية ذاتها. ويجب اتخاذ الخطوات اللازمة من أجل حصول جميع أبناء الشعوب العربية على جميع حقوقهم دون استثناء، بشرط بقائهم ضمن كيانات دولهم، لكى لا نفتح الطريق لحلقة مفرغة من التمزق والانكسار فى الوطن العربى[٧٤].

إن قضايا الحقوق والعدالة والمساواة هى التى تشكل أكبر نقاط الضعف التى يُمكن أن تحدث خللاً فى الوطن العربى. إذ إن شعور الأقليات والإثنيات بأنها منقوصة الامتيازات يخلق نوعاً من الشعور بالظلم مما يجعلها تحاول انتزاع حقوقها والحصول عليها بمختلف الوسائل التى قد تصل فى بعض الأحيان إلى تخريب المجتمع وهدم الأوطان[٧٥].

١٨ - يجب وضع حد لمخاطر التفكيك والتشرذم لدول الوطن العربى فى ظل الأوضاع العالمية الراهنة. وذلك فى إطار التنوع / التعددية والتمايز /

الاختلاف، وهى مصطلحات تشير - بشكل أوبآخر - إلى مفاهيم معرفية وإنسانية موحدة، تتمركز حول تعدد الكيانات الثقافية الاجتماعية داخل المجتمع الواحد فى ظل مناخ عام من التسامح والمساواة واحترام الحقوق والحريات العامة(٧٦). ولذلك نجد أن «القومية العربية» امتازت بالانفتاح الحضارى التقدمى من خلال النظرة السمحة فى إعطاء الأقليات حقوقهم ضمن إطار الوحدة والانتماء المشترك.

١٩- لا نميل إلى حد بعيد بقبول نظرية المؤامرة علينا وعلى بلادنا، تلك النظرية التى دائماً ما تضع صاحبها فى دائرة الضعفاء الذين لا حول لهم ولا قوة. ولكن هذا لا يمنعنا - فى الوقت نفسه - أن نعتقد فى أهمية استخدام هذه النظرية من خلال البعض وفى فترات محددة، على اعتبار أنها تمثل أساس التوجهات السياسية وهدفها، الذى من أجله تقوم أجهزة المخابرات بتنفيذ سياسات دولها بالطرق السرية والعلنية أوالأساليب المشروعة وغير المشروعة على مستوى العالم، بما يخدم مصالحها الداخلية والخارجية فى المقام الأول من جانب، وبما يحقق لها الاستقرار السياسى والأمن الاجتماعى من جانب آخر.

٢٠ - قضية الحماية الدينية هى اختبار حقيقى للشعوب التى تقع تحت طائلة هذا القانون فى مفهوم المواطنة ومعانيها (وهوما تناولناه كتجربة شخصية بعنوان: قضيتى مع موريس صادق فى «شهادات وملاحق واقتباسات»). . فالدين فى مصر لا يتناقض أويتنافى مع الوطنية أوالقومية.

بقى أن نقول إن قياس مدى قوة الأمة يعتمد على طرح السلبيات وتفهم الحساسيات واحترام الخصوصيات. كما أن جزءاً كبيراً من تعطيل الإرادة العربية ينطلق فى معظمه من ذلك الموروث من الحساسيات التى قد تصل إلى حد الغيرة أوالمخاوف التى تبلغ درجة من شيوع الشك وانعدام الثقة.

ترى، هل المواطنة - كما طرحنا - رعاية أم حماية ؟!

سؤال مهم يجيب عنه المستقبل.

ومن كل ما سبق، يُمكن أن نستخلص هذه المقارنة التى نركز فيها على الجوانب الإبستمولوجية (المعرفية) والسوسيولوجية (الاجتماعية) بين الهوية والعولمة.

	الهوية	العولمة
*	فيها كل ما يتعلق بالخصوصية لجماعة ما تميزها عن الآخرين. وفيها توجد القيم الثقافية والدينية والحضارية التى نبعت من تجربة تاريخية معينة على نطاق جغرافى بعينه.	تنزع إلى وجود قيم عالمية تنحدر فى العديد من الأحيان لتأخذ شكل النمط الأمريكى فى شتى مناحى الحياة.. فتعمل على تمزيق الهوية الوطنية، وتكرس هويات متعددة.
*	الأساس فيها هو التميز والحفاظ على المسافات بين هذا وذاك. وكلما زادت المسافة، تأصلت الهوية وازدهرت وعبرت عن ذاتيتها.	الأساس فيها هو عبور الهويات على اعتبار أنها أسواق اتصالية واقتصادية تمتزج عبر شبكات من الاعتماد المتبادل التى تذوب فيها حساسيات (الأنا) تجاه الآخر.
*	تكرس الثقافة القومية (ثقافة الذات).	تكرس ثقافة الهيمنة (ثقافة الآخر القوى).
*	تتسم بذات قومية، لها خصوصيتها وتفردها، ولغتها الموحدة.	تتسم بذات خارجية يطلقون عليها الآن مفهوم (الآخر)، وتنشأ التحدى الذى يقوم أساسًا على فعل الاختراق من جانب الآخر (القوى) للذات القومية.
*	الثقافة القومية تطور منظومة القيم لاستيعاب المتغيرات العالمية من خلال بناء الدولة الحديثة، وزيادة دور الأحزاب والنقابات أمام	ثقافة العولمة التى تكرس وتشيع للعديد من المفاهيم، وعلى سبيل المثال: حقوق الإنسان ونهاية سيادة الدولة وتآكل دورها وغيابها.

	الضغوط الإقليمية والدولية (أى إعادة صياغة دور المواطن فى الدولة).	وذوبان سلطة الدولة أمام مقتضيات الشرعية الدولية.
*	يُمكن لها أن تصبح منطقة الأمان المحايد للشخصية القومية أمام آليات العولمة المتعددة.	لايُمكن أن تحل مكان القومية، لما تكرسه من مفاهيم جديدة مرتبطة بالغرب وبالنمط الاستهلاكى.
*	تبرز الشخصية القومية بمقوماتها الوطنية والتاريخة.	تنمى مفهوم المواطن العالمى الذى يعبر الحدود الجغرافية كمستهلك لثقافة وتكنولوجيا الدول العظمى دون أن يشارك فى صناعتهما أو تطويرهما.
*	ترسخ مساحة واسعة من القيم والمبادئ المشتركة فى ظل العادات والتقاليد التى يختزنها التراث.	تكرس العديد من القيم الجديدة والمتنافرة أحيانًا فى ظل تنميط العالم باستخدام التكنولوجيا الحديثة الناجمة عن ثورة المعلومات والاتصالات.
*	يمثل الدين جزءاً أساسيّا من مكوناتها، لتحديد بعض الثوابت فى العلاقة بالوجود، والفارق بين الصواب/ الخطأ والحلال/ الحرام والرجل/ المرأة.	تتجاوز الدين بفرض نموذج قيمى جديد وموحد له صبغة إنسانية عامة خارج نطاق الشرائع السماوية، وتحت المفاهيم المتعددة لحقوق الإنسان.
*	تمثل الذاكرة التاريخية واحدة من أهم أبعادها لما تحمله من دلالات لذاكرة الأمة.	تحافظ على الذاكرة التاريخية باستخدام التكنولوجيا الحديثة، دون الاهتمام بالمضمون التاريخى والقيمى.

❊	كلما تزيد كثافة العولمة وانتشار مفاهيمها؛ وجدت الهوية سبلا جديدة للتجذر والانتشار (علاقة طردية).	تزيد كثافتها كتطور طبيعي لما يحدث في العالم، مما يتسبب في وجود صراع دائم بين الأصالة والمعاصرة في ظل التحديث.
❊	تواجه المنظمات غير الحكومية(٧٧) (أي العمل الأهلي) صعوبات عديدة في البقاء والصمود، وبالتالي العمل والمتابعة، بسبب عدم توافر مصادر التمويل الضخمة التي تجدها منظمات التمويل الأجنبي.	أفرزت العديد من المنظمات غير الحكومية(٧٧) التي تتبنى سياسات نظام العولمة، أما من خلال مصادر التمويل (أي مصدر التوجهات) أو من خلال فرض أجندة (أي البرنامج العملي للمنظمات).
❊	تؤكد على المواطنة الكاملة.	تكرس العنصرية الغربية، والتفوق المادي.

الهوامش

(١) هذا لا ينفى الدور الوطنى للطوائف المسيحية ذات المرجعية الغربية فى انتمائها الدينى، على الأراضى العربية، فى الوقت الحاضر.

(٢) د. على الدين هلال، الأقليات: سمة اجتماعية أم مشكلة سياسية ؟، صحيفة «الحياة»، ١١ أكتوبر ١٩٩٩، صفحة «الرأى»، لندن.

(٣) محمد حسين دكروب، مسائل الدمج الثقافى بين الأقليات فى العالم العربى، مجلة «منبر الحوار»، خريف ١٩٩٠ ـ العدد ١٩، بيروت.

(٤) لمزيد من التفاصيل يمكن العودة إلى: هانى لبيب، الكنيسة والمجتمع المدنى، تقرير «المجتمع المدنى»، مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية، ط ١ ـ ١٩٩٧، القاهرة، ص ص ٣٣٩ ـ ٤٢٠.

(٥) الأنبا غريغوريوس، تاريخ الفكر الدينى المسيحى (ما بين الإسكندرية وروما وبيزنطة)، منشورات أسقفية الدراسات العليا اللاهوتية والثقافة القبطية والبحث العلمى، ط ١٩٩٢، سلسلة المباحث اللاهوتية والعقائدية ١٣، القاهرة، ص ٣.

(٦) هانى لبيب، الكنيسة والمجتمع المدنى، مصدر سابق.

(٧) المطران غريغوريوس بولس بهنام، البابا ديسقوروس الإسكندرى: حامى الإيمان منشورات أسقفية الدراسات العليا اللاهوتية والثقافة القبطية والبحث العلمى، ط ٢ ـ ١٩٩٦، سلسلة تاريخ الكنسى وسر الأباء، القاهرة، ص ٨٢.

(٨) الأنبا غريغوريوس، تاريخ الفكر الدينى المسيحى، مصدر سابق، ص ٩.

(٩) د. غالى شكرى، الأقباط فى وطن متغير، دار الشروق، ط ٢ ـ ١٩٩١، القاهرة، ص ٣٧.

(١٠) هانى لبيب، تصويب «تصويب الأخطاء»، مجلة «الكتب.. وجهات نظر»، أبريل ١٩٩٩ ـ العدد الثالث، تعقيب على د. وليم سليمان قلادة فى باب (رسائل)، القاهرة.

(١١) طارق البشرى، المسلمون والأقباط فى إطار الجماعة الوطنية، دار الشروق، ط ٢ ـ ١٩٨٨، القاهرة، ص ص ٣٤ ـ ٣٥.

(١٢) د. غالى شكرى، الأقباط فى وطن متغير، مصدر سابق، ص ١٢٥.

(١٣) د. وليم سليمان قلادة، الكنيسة المصرية تواجه الاستعمار والصهيونية، دار الكتاب العربى، د. ت، القاهرة، ص ص ٩ ـ ١١.

(١٤) د. غالى شكرى، الأقباط فى وطن متغير، مصدر سابق، ص ٤٢.

(١٥) المصدر السابق.

وأيضاً: سمير مرقص، المسار التاريخي لمخطط الإلحاق ـ التجزئة للمنطقة العربية، مجلة «القاهرة»، يوليه ١٩٩٤ ـ العدد ١٤٠، ملف (الأقباط: الوطن ـ الحضارة ـ الإسلام)، القاهرة.

(١٦) هانى لبيب، العولمة الدينية (أمريكا تعلن الأحكام العرفية على العالم)، مجلة «سطور»، يوليو١٩٩٨ ـ العدد العشرون، القاهرة.

(١٧) هانى لبيب، الكنيسة والمجتمع المدنى، مصدر سابق.

(١٨) هانى لبيب، الكنيسة والمجتمع المدنى، مصدر سابق.

(١٩) نقولا زيادة، المسيحية والعرب، دار قدمس، ط ٢ ـ ٢٠٠٠، دمشق، ص ٢٣٦.

(٢٠) دونالد ماكوم ريد، الآثار والإصلاح الاجتماعى والهوية الحديثة بين الأقباط (١٨٥٤ ـ ١٩٥٢)، مجلة «مصر والعالم العربى»، يناير ١٩٩٥ ـ العدد ٣، ترجمة: أحمد عبد الحليم، القاهرة.

(٢١) هانى لبيب، الكنيسة والمجتمع المدنى، مصدر سابق.

(٢٢) دونالد ماكوم ريد، الآثار والإصلاح الاجتماعى والهاوية الحديثة بين الأقباط (١٨٥٤ ـ ١٩٥٢)، مصدر سابق.

(٢٣) هانى لبيب، فصل «الأقباط»، تقرير الملل والنحل والأعراق، مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية، ط ١ ـ ١٩٩٨، القاهرة، ص ٣٩.

(٢٤) د. يونان لبيب رزق، الدور الوطنى للكنيسة المصرية فى مواجهة الاحتلال البريطانى، بحث مقدم إلى ندوة «الدور الوطنى للكنيسة المصرية عبر العصور»، المجلس الأعلى للثقافة، ١٨ ـ ١٩ أبريل ١٩٩٩، مكتبة القاهرة الكبرى، القاهرة.

(٢٥) حيث خصص اللورد كرومر أربعة عشر صفحة كاملة عن الأقباط.

(٢٦) دونالد ماكوم ريد، الآثار والإصلاح الاجتماعى والهاوية الحديثة بين الأقباط (١٨٥٤ ـ ١٩٥٢)، مصدر سابق.

(٢٧) المثقفون تواطئوا مع الحكومة لترويج أفكار العولمة، حوار مع الدكتور سمير أمين، صحيفة «العربى»، ٤ نوفمبر ٢٠٠١ ـ العدد ٧٨٢، صفحة «أوراق وأقلام»، القاهرة.

(٢٨) المصدر السابق.

(٢٩) وائل عبد الفتاح، المسلمون والأقباط فى الصندوق الأسود الأمريكى، صحيفة «صوت الأمة»، ٢٣ / ٥ / ٢٠٠١، ملف: حرية الدين والجنس فى مصر، القاهرة.

(٣٠) جميل مطر، العولمة: حتميات وبلاهات، مجلة «الكتب.. وجهات نظر»، يوليو ١٩٩٩ ـ العدد ٦، القاهرة.

(٣١) د. مصطفى عبد الغنى، حينما يفكر الشعب الأمريكى، صحيفة «الأهرام»، ١٠ أغسطس ١٩٩٨، صفحة «مقالات»، القاهرة.

(٣٢) د. هالة مصطفى، أمريكا و«حق التدخل» فى العالم، صحيفة «الأهرام»، ١٤ أبريل ٢٠٠١، صفحة «قضايا وآراء»، القاهرة.

(٣٣) د. عثمان الرواف، حقوق الإنسان بين القوانين الوطنيةوالاتفاقيات الدولية، صحيفة «الشرق الأوسط»، ١٧ / ٧ / ٢٠٠١، صفحة «رأى»، لندن.

(٣٤) د. عثمان الرواف، حقوق الإنسان بين العالمية والخصوصية الوطنية، صحيفة «الشرق الأوسط»، ٣١ / ٧ / ٢٠٠١، صفحة «رأى»، لندن.

(٣٥) أحمد عبد الحفيظ، الدولة فى الفكر السياسى والفكر القانونى (١)، مجلة «الديمقراطية»، صيف ٢٠٠١ ـ العدد ٣، ملف: الدولة فى عالم متغير، القاهرة.

(٣٦) محمد سيد أحمد، السيادة . . والتدخل «الإنسانى» ، معضلات عصرية، صحيفة «الأهرام»، ٧ يونيو ٢٠٠١، صفحة «مقالات»، القاهرة.

وأيضاً: محمد سيد أحمد، بدلاً من التدخل العسكرى، معضلات عصرية، صحيفة «الأهرام»، ٢٦ يوليو ٢٠٠١، صفحة «مقالات»، القاهرة.

(٣٧) جميل مطر، أمريكا تقحم الدين فى السياسة لأضعاف الكنائس الشرقية، صحيفة «الحياة»، ١٧ أكتوبر ١٩٩٧ ـ العدد ١٢٦٤٩، صفحة «الرأى»، لندن.

وأيضاً: مجلة «المشاهد السياسى»، ٣ـ٩ / ٨ / ١٩٩٧ ـ العدد ٧٣، لندن.

(٣٨) المصدر السابق.

(٣٩) جميل مطر، العولمة: حتميات وبلاهات، مصدر سابق.

وأيضاً: د. نيفين مسعد، قضايا الأقليات فى ظل الليبرالية الجديدة، مركز البحوث والدراسات السياسية، مايو ١٩٩٦ ـ العدد ١٠٦، سلسلة بحوث سياسية، القاهرة.

(٤٠) د. جمال عبد الجواد، الوطنية المصرية فى زمن العولمة، صحيفة «الأهرام»، ٢ يوليو ٢٠٠١، صفحة «قضايا إستراتيجية»، القاهرة.

(٤١) د. نيفين مسعد، قضايا الأقليات فى ظل الليبرالية الجديدة، المصدر السابق.

(٤٢) عونى فرسخ، جدلية الوحدة والتجزئة تاريخياً فى الواقع العربى المعاصر، مجلة «المستقبل العربى»، أكتوبر ١٩٩٨ ـ العدد ٢٣٦، بيروت.

(٤٣) هانى لبيب، العولمة وقضية الحماية الدينية فى مصر، معهد البحوث والدراسات العربية، ٢٤ـ٢٥ نوفمبر ١٩٩٩، بحث مقدم إلى ندوة «رؤية الشباب العربى للعولمة»، القاهرة.

(٤٤) المصدر السابق.

(٤٥) المصدر السابق.

(٤٦) صحيفة «العربى»، ١٣ أغسطس ١٩٩٩ ـ العدد ٤٣٠، القاهرة.

(٤٧) وهو ما أكده بشكل أو بآخر د. رءوف عباس فى دراسة له بالعنوان نفسه بمجلة «سطور»، يونيو ٢٠٠١ ـ العدد ٥٥، القاهرة.

(٤٨) صحيفة «الأسبوع»، ٩ نوفمبر ١٩٩٧، القاهرة.

(٤٩) مجلة «روز اليوسف»، ١٩ / ١٠ / ١٩٩٨ ـ العدد ٣٦٧١، القاهرة.

(٥٠) صحيفة «الدستور»، ١٥ أكتوبر ١٩٩٧، القاهرة.

(٥١) صحيفة «الشعب»، ٢٥ يوليو ١٩٩٧، القاهرة.

(٥٢) د. نيفين مسعد، قضايا الأقليات فى ظل الليبرالية الجديدة، مصدر سابق.

(٥٣) د. محمد سعد أبو عامود، الوظائف الجديدة للدولة فى عصر العولمة، مجلة «الديمقراطية»، صيف ٢٠٠١ ـ العدد ٣، ملف: الدولة فى عالم متغير، القاهرة.

(٥٤) هالة سلام مقصود، خطوات مهمة فى الطرق الصحيح، صحيفة «الحياة»، ١٠ أغسطس ١٩٩٩ ـ العدد ١٣٣٠٣، صفحة «الرأى»، لندن.

(٥٥) د. منار الشوربجي، فهم أمريكا.. مهمة وطنية، ملف: القمة المصرية الأمريكية.. الأهمية والأولويات، صحيفة «الأهرام»، ٢٤ مارس ٢٠٠٠، صفحة «قضايا وآراء»، القاهرة.

(٥٦) محمد فائق، حقوق الإنسان بين الخصوصية والعالمية، مجلة «المستقبل العربي»، يوليو١٩٩٧ ـ العدد ٢٤٥، بيروت.

(٥٧) جميل مطر، نخبة العولمة.. ومن سيقود العالم؟، مجلة «الهلال»، أبريل ٢٠٠١ ـ العدد ١٠٩، القاهرة.

(٥٨) المصدر السابق.

(٥٩) يسرى مصطفى، هل الدولة الوطنية ضد العولمة، صحيفة «القاهرة»، ١٣ نوفمبر ٢٠٠١، صفحة «معارك ومواقف»، القاهرة.

(٦٠) المثقفون تواطئوا مع الحكومة لترويج أفكار العولمة، حوار مع الدكتور سمير أمين، مصدر سابق.

(٦١) حسن منيمنة، الولايات المتحدة: هل «الأثننة» هى الوجه الآخر للعولمة؟، صحيفة «الحياة»، ٥ سبتمبر ١٩٩٩، صفحة «تيارات»، لندن.

(٦٢) جورج طرابيشى، الاعتراف بحقوق الأقليات اعتراف بوحدة العالم وتنوعه، صحيفة «الحياة»، ٢٩ أبريل ٢٠٠١، صفحة «تيارات»، لندن.

(٦٣) د. نايف سلوم، السيادة القومية فى «عصر العولمة»، صحيفة «أخبار الأدب»، ١٨ فبراير ٢٠٠٠، صفحة «سكة الصدى»، القاهرة.

(٦٤) د. محمد السيد السعيد، اختفاء الدول من العالم، مجلة «سطور»، أبريل ٢٠٠١ ـ العدد ٥٣، ملف: عالم ٢٠٥٠، لندن.

(٦٥) د. أحمد يوسف أحمد، العرب ومخاطر التفكيك، مجلة «سطور»، أغسطس ١٩٩٩ ـ العدد ٣٣، ملحق خاص (لا)، القاهرة.

(٦٦) جميل مطر، العولمة: حتميات وبلاهات، مصدر سابق.

(٦٧) المثقفون تواطئوا مع الحكومة لترويج أفكار العولمة، حوار مع الدكتور سمير أمين، مصدر سابق.

(٦٨) د. عبدالله هدية، الدولة والديمقراطية فى ظل العولمة (٣)، مجلة «الديمقراطية»، صيف ٢٠٠١ ـ العدد ٣، ملف: الدولة فى عالم متغير، القاهرة.

(٦٩) كما أكد المخرج يوسف شاهين فى حوار أجرته معه صحيفة «القاهرة»، ٤ سبتمبر ٢٠٠١ ـ العدد ٧٣، صفحة «محاورات»، القاهرة.

(٧٠) العولمة المتوحشة (١) كتاب جديد، صحيفة «الأهرام»، ٦ مارس ٢٠٠١، عرض وتقديم د. سعيد اللاوندى، صفحة «تحقيقات وتقارير خارجية»، القاهرة.

(٧١) د. ليلى تكلا، إلى كل من يهمه «الأمر»، صحيفة «الأهرام»، ٣ أبريل ٢٠٠١، صفحة «مقالات»، القاهرة.

(٧٢) د. منار الشوربجى، فهم أمريكا.. مهمة وطنية، مصدر سابق.

(٧٣) د. مصطفى الفقى، حوار مصرى أمريكى، صحيفة «الأهرام»، ٣٠ يناير ٢٠٠١، صفحة «مقالات»، القاهرة.

(٧٤) د. أحمد يوسف أحمد، العرب ومخاطر التفكيك، مصدر سابق.

(٧٥) د. رغيد الصلح، أزمة الأقليات مرشحة للتفاقم ما لم ينالوا حقهم فى العدالة الاجتماعية، مجلة

«المشاهد السياسي»، ٣٠ أبريل / ٦ مايو ٢٠٠٠ ـ العدد ٢١٦، ملف: الأقليات في العالم العربي قنبلة موقوتة؟ لندن.

(٧٦) د. محمد نور فرحات، التنوع وثقافة التسامح!، مجلة «المصور»، ٦ يوليه ٢٠٠١ ـ العدد ٤٠٠٤، طاقة نور، القاهرة.

(٧٧) هذا لا يمنع في اعتقادنا، أن تكون هناك منظمات تستطيع أن تحافظ على هويتنا وتراثنا، وأن تحصل على مصادر تمويل أجنبية دون أن تفقد وطنيتها، كما أن العديد من المموِّلين لهم أهداف نبيلة فعلياً.

القسم الثانى

تحديات داخلية

«إشكاليات معاصرة.. الحصاد الأخير»

قبل الإشكاليات .

* إشكاليات سياسية .
* إشكاليات تاريخية .
* إشكاليات إسلامية .
* إشكاليات كنسية .
* إشكاليات طوائفية .
* إشكاليات اجتماعية .
* إشكاليات فنية .

«من ظلم معاهداً أوكلفه فوق طاقته فأنا حجيجه».

حديث نبوى

الخطأ الفادح هوتقسيم الأمة المصرية باعتبارها نظاماً سياسياً إلى عنصرين دينيين ـ أكثرية إسلامية وأقلية قبطية، لأن مثل هذا التقسيم يستتبع تقسيم الوحدة السياسية إلى أجزاء دينية، أى تقسيم الشىء إلى أقسام تخالفه فى الجوهر. الأمة باعتبارها كائناً سياسياً أونظاماً سياسياً، إنما تتألف من عناصر سياسية كذلك، فأيما مذهب من المذاهب السياسية اعتنقه أفراد أكثر عدداً كان أكثرية، وكان الآخر أقلية. وعلى هذا يُمكن فهم الأكثرية والأقليات فى الأمة وليس للدين فى ذلك دخل.. على ذلك يكون من السهل فهم انقسام الأمة باعتبار المذاهب السياسية إلى أكثرية وأقليات كلها (الأغلبية والأقلية) غير ثابتة بل متغيرة بتغير المذاهب السياسية وانتشارها قلة أوكثرة.

تقرير المؤتمر (الإسلامى) المصرى سنة ١٩٥٢

الكنيسة القبطية مجد مصرى قديم، ومقوم من مقومات الوطن المصرى.

طه حسين

قبل الإشكاليات

تناولنا فى القسم الأول : إشكالية جذور المواطنة والعولمة المعاصرة، حيث تعرضنا للتحدى الذى يواجه المواطنة فى ظل العولمة . وهو ـ فى نهاية الأمر ـ تحد عام (خارجى)، وإن كانت مقومات الصمود والبقاء تنبع من الداخل .

على هذا النحو، نتناول هنا التحديات الداخلية بوجه خاص فى شكل تقسيم موضوعى، من حيث الكم (الدلالة) ومن حيث الكيف (المضمون)؛ لكى يكتمل الشكل فى إطار عام؛ يكون بمثابة منظومة واحدة تضم بين طياتها التحديات التى تواجهنا، والتى نواجهها أيضاً .

ولقد آثرنا أن نتبع منهجية محددة فى تناولنا لهذه الإشكاليات لشدة حساسيتها وطنياً وسياسياً من جانب، ولأنها كالسير فى حقل من الألغام من جانب آخر . هذه المنهجية تتمثل فى الآتى :

ـ تحديد القضايا بنسبها الدقيقة مع بعضها البعض من خلال : الدمج / الربط فيما بينها، وإعادة الترتيب / التنسيق المنطقى للأحداث، والتطويع / الاقتباس بما يؤكد ما نطرحه . ودون الانزلاق فى أزمات : الإحلال / التبديل، أوالتضخيم / التكبير، أوالإلغاء / التصغير، أوالحذف / الإضافة، أوالتطوير / الاستخدام المختلف لعدم تشويه القضايا . ولكى لا نصل إلى حالة من (عكس الأفكار) أوإعادة صياغة القضايا بعيداً عن سياقها العام .

ـ رد الظواهر التى رصدناها إلى أسبابها الطبيعية دون محاولة تبرير مواقف محددة أوتطويع أحداث بعينها . والتعامل مع الواقع كما هودون خلق سد من الأوهام؛ لكى نستطيع التغيير إلى واقع جديد . بالإضافة إلى عدم الاهتمام بالكم المعلوماتى والتاريخى، بقدر التركيز على التحليل والتقييم لكل قضية تناولناها .

بقى أن نؤكد قبل الدخول فى الإشكاليات بأبعادها المتعددة . . . حقيقة مفادها أن الهموم التى يعانى منها أقباط مصر هى فى حقيقتها هموم تأتى بأشكال متفاوتة ضمن سياق هموم المجتمع المصرى فى مجمله .

وفى ظنى أن ما يردده البعض حول ضلوع الدولة فى إنتاج المناخ السلبى ضد الأقباط بشكل مباشر هوحكم خطأ على إطلاقه . وهوما يجعلنى أعتقد أن هناك عناصر فردية فى داخل أجهزة الدولة هى التى تساعد على تفشى شيوع هذا المناخ سواء بالتواطؤ أوبالتجاوز أوبالإهمال .

وبالتالى ، فإن مصلحة هذا الوطن ومستقبله يُحتم علينا إدراك الواقع الذى نعيش فيه ، لكى نتمكن ـ بالوعى ـ أن نقوم بالدور المنوط به النهوض بالإنسان المصرى .

ولقد حاولنا الاقتراب من هذا الواقع من خلال تناول بعض الإشكاليات المهمة (السياسية والتاريخية والإسلامية والكنسية والطوائفية والاجتماعية والفنية) فى إطار المنهج النقدى مع الاهتمام بالخلفية التاريخية ببُعديها الإبستمولوجى (المعرفى) والسوسيولوجى (الاجتماعى) .

إشكاليات سياسية

١ ـ إحجام المسيحيين عن العمل العام .

٢ ـ المشاركة السياسية للأقباط .

٣ ـ «توظيف» الأقباط .

٤ ـ هل «الكنيسة القبطية» عاجزة عن استيعاب حضارة الأمة ؟

٥ ـ المواطنون الأقباط فى مصر . . درجة أولى أم درجة ثانية ؟!!

١ ـ إحجام المسيحيين عن العمل العام

تعد إشكالية تقوقع المسيحيين واحدة من أهم الإشكاليات التى يقف أمامها كل من يتعرض لمدى مشاركة المسيحيين فى العمل السياسى من جانب، ومدى إسهامهم فى العمل العام (الثقافى والاجتماعى) من جانب آخر.

وفى إطار اهتمامنا بهذه الإشكالية بوجه خاص، داخل منظومة الوطن وتداعياته بوجه عام، يُمكننا أن نرصد بعض المحددات الأساسية التى أدت فى نهاية الأمر إلى حالة التقوقع المزعومة:

أولاً: تدعو المسيحية من خلال تعاليمها إلى القيم والمبادئ التى تؤكد على التسامح ونبذ العنف، وهو ما تؤكده العديد من آيات الكتاب المقدس. غير أن الكثير من المسيحيين يُفسر هذا من منطلق أنه غريب عن هذا العالم، ويضع أمامه دائماً ملكوت السماوات أى ما بعد الموت (الآخرة). وينتج عن ذلك نوع من التقوقع وتجنب الإسهام أو المشاركة فى العمل العام بمستوياته المتعددة السياسية والثقافية والاجتماعية.

وليس معنى ما يؤكده البعض ـ بسوء نية ـ عن أن المسيحية لم تأت بأحكام وقوانين وضعية، أنها دعوة لعدم المشاركة السياسية نظرياً وعملياً. وبالتالى، نرفض ما يترتب على ذلك من الطرح الذى يؤكد على توجه قيادة الكنيسة القبطية إلى الغرب[١] وهو أمر مغاير للواقع من جانب، وبه نوع من التشهير من جانب آخر.. لما فى هذا الطرح من محاولات تأكيد ما يُسمى بالمشروع السياسى للأقباط، وهو طرح لا يخلو من الأوهام، بل الأسوأ من ذلك نجد من يردد بأن: (القيادة الكنسية التى تولت الكرسى البابوى منذ سنة ١٩٧١ قد أصبح لها مشروع سياسى

ومدنى ودنيوى، تدافع عنه دولة أجنبية وخاصة أمريكا ومعها إسرائيل)، وهواتهام يُشكك فى وطنية الأقباط وولائهم.

أضف إلى هذا تحميل البابا شنودة الثالث مسئولية ما حدث وإهمال المناخ العام الذى أفرز من أنهى عصر السادات نهاية مؤلمة ومؤسفة جداً (٢).

وعلى الرغم من أن نسبة إسهام المسيحيين قد تضاءلت فى العمل العام نتيجة التراكم التاريخى، فإننا نؤكد هنا، أن المسيحية فى جوهرها تدعوإلى المشاركة، والاتسام بالحكمة، وتحكيم العقل، ومن أكثر الأمثلة توضيحاً لهذه الفكرة هومفهوم الكنيسة الذى يعنى جماعة المؤمنين المسيحيين. هذه الجماعة التى تعد جزءاً من المنظومة المجتمعية فى مصر. لا تنفصل - أى الكنيسة - عن المجتمع، بل وتشارك كمؤسسة دينية فى المواقف الوطنية، وعلى سبيل المثال: قضية فلسطين وقضية تهويد القدس الشريف. أما المسيحيون كأفراد ومواطنين لا نجد لهم صدى فى هذه القضايا الوطنية إلا القلة القليلة منهم.

ثانياً: لا ننسى أن الميراث التاريخى لما واجهه الأقباط بوجه خاص والمصريون بوجه عام من ظلم واستبداد بعض الحكام بهم فى بعض الفترات، قد ساعد بشكل أوبآخر على تقوقعهم. وعلى الرغم أن هذه الأزمات أصابت المصريين جميعاً، فإنها قد تركت آثاراً سلبية نعانى منها الآن، وهى عدم المشاركة فى العمل والإسهام فى حركية المجتمع المصرى.

أليس المصريون جميعاً أبناء هذا الوطن المسيحيين والمسلمين يعانوا من هذه السلبية؟ فما بالك بالمسيحيين؟.

وهنا، أعتقد أن المجتمع يمكن أن يلعب دوراً كبيراً فى مساعدة أبنائه - خاصة الأقباط - على الاندماج فى العمل العام، وأقصد بالمجتمع هنا جميع المنظمات والهيئات والمؤسسات والتيارات الفكرية والسياسية.

ثالثاً: الخوف الشديد من التيار الإسلامى الذى يتعامل معه المسيحيون على أنه كتلة واحدة، وليس تيارات متعددة. بداية من التيارات الراديكالية والمتشددة، مروراً بالتيارات الوسطية، ووصولاً إلى التيارات الأكثر انفتاحاً على المجتمع. ولكل منهم أدبياته الخاصة فى نظرته لغيره ولمجتمعه. كما أن التيار الإسلامى فى

سواده الأعظم لا يعرف الكثير عن كل من: الكنيسة الأرثوذكسية الوطنية والمسيحية العربية والمسيحيين العرب. وأيضاً ينظر الكثير من أتباع هذه التيارات نظرة ريبة وشك حول موقف المسيحى منه ومن الوطن.

هذه الحالة تساعد على تقوقع المسيحيين، خاصة بعد تعرض البلاد لموجة من العنف والإرهاب ترتدى عباءة الإسلام فى ظاهرها، وتعتنق القتل والتدمير فى جوهرها.

رابعاً: وهوما ينتج عن علاقة الدولة بالكنيسة، ويمكن أن نرصد ذلك منذ ثورة يوليو١٩٥٢ إلى الآن، كما يلى:

مرحلة الزعيم جمال عبد الناصر: وهى المرحلة التى شهدت متانة العلاقة بين الرئيس الراحل جمال عبد الناصر والبابا كيرلس السادس، كعلاقة مباشرة لا يدخلها وسطاء ولا تدخلها حساسيات(٣)، وذلك فى ظل وجود مشروع قومى للجميع، وفى ظل التركيز على الخطاب السياسى الوطنى وتأكيده، وليس الخطاب الدينى، للدرجة التى جعلت الرئيس جمال عبد الناصر يتفق مع البابا منذ التقاه للمرة الأولى بعد انتخابه بطريركاً على أن يكون الاتصال بينهما مباشراً بحيث أعطى له الحق فى أن يطرق باب رئيس الدولة فى أى وقت يشاء(٤). بالإضافة إلى أن هدف جمال عبد الناصر كما يظهر من مجمل خطابه الفكرى هوأن تكون مصر محور الدائرة العربية، والدائرة الإسلامية، ودائرة دول عدم الانحياز، ثم الدائرة المسيحية (*) فيما بعد، وهى الدائرة التى لم تكتمل.

كما نذكر هنا، أنه أثناء وضع حجر الأساس للكاتدرائية المرقسية الجديدة بالعباسية فى حضور الإمبراطور الأثيوبى هيلاسلاسى والبابا كيرلس السادس، قال جمال عبد الناصر: (نادى الدين المسيحى ونادى الدين الإسلامى بالمساواة وتكافؤ الفرص واستنكر الاستغلال بكل معانيه. وإحنا كحكومة وهيئة حاكمة ـ وأنا كرئيس جمهورية ـ مسئول عن كل واحد فى هذا البلد مهما كانت ديانته، ومهما

(*) ويظهر ذلك من خلال تبرعه المادى وتدعيمه المعنوى لبناء أكبر كاتدرائية فى الشرق الأوسط وأفريقيا لتكون مركزاً للمسيحية الأرثوذكسية، ومقراً للبابا القبطى، القطب الموازى دينياً للمسيحية الغربية (الفاتيكان) والأقدم تاريخياً منها.

كان أصله وحسبه ونسبه. ومسئوليتنا دى إحنا مسئولون عنها قدام ربنا يوم الحساب)[٥].

مرحلة الرئيس أنور السادات: وهى المرحلة التى شهدت توتراً شديداً فى علاقة أنور السادات (رئيس الجمهورية) بالبابا شنودة الثالث (بابا وبطريرك الكرازة المرقسية)، وهوما انعكس بأشكال عديدة على علاقة مكونات المجتمع المصرى (المسيحيين والمسلمين) ببعضه البعض. وقد دعم التوتر فى هذه العلاقة ما شهده المجتمع المصرى من احتقان طائفى وصل إلى ذروته فى نهاية السبعينيات والذى أدى فى نهاية الأمر إلى اغتيال الرئيس أنور السادات، وسقوط دولة العلم والإيمان التى بشر بها، فى مقابل ازدهار الخرافات والإرهاب[٦].

وعلى الرغم من أن الرئيس السادات قد قال ذات مرة: (لقد آن الأوان لكى تأخذ كنيسة الإسكندرية مكانها كما كانت عبر التاريخ فى العالم المسيحى. لقد كانت منارة فى عالم المسيحية قبل كنائس كثيرة. وإنى أثق أن قداسة البابا يحمل فى عنقه هذه الرسالة وهوخير من يحملها. وإنى أثق أيضاً أنه بإدراككم لمعركتنا القومية، سوف تحافظون على وحدتنا الوطنية؛ حتى نتخلص وطننا من عدونا الذى حلت عليه اللعنة فى الإنجيل والقرآن)[٧]، فإنه ـ فى نهاية الأمر ـ رأى أنه يجب الإبقاء على البابا شنودة الثالث فى الدير لفترة معينة من أجل عمل توازنات بعد أن أوعز الكثيرون[٨] للسادات ضد البابا[٩].

وقد وصل التوتر الطائفى لدرجة أن زعم البعض[١٠] أن التوجه إلى لون من «التسوية السلمية» للصراع العربى الصهيونى قد أسعد الأقباط فى مصر. وهوطرح لا يحتاج إلى تعليق خاصة فى ظل الموقف المباشر والصريح للكنيسة القبطية تجاه العنصرية الصهيونية. والغريب أن صاحب هذا الطرح قد وقع فى تناقض آخر عندما اتهم المسيحيين بعدم عقلانيتهم لأنهم يُحملون الرئيس السادات حالة «التوتر الطائفى» التى شهدتها مصر، خاصة بعد طرحه لبعض التعبيرات فى خطابه السياسى، وعلى سبيل المثال: «الرئيس المؤمن» و«دولة العلم والإيمان» و«أنا كحاكم مسلم لدولة مسلمة». وهى تعبيرات تدل ـ قبل كل شىء ـ على منهج الاستبعاد والفرز لمسيحيى مصر.

مرحلة الرئيس حسنى مبارك: وهى المرحلة التى شهدت نوعاً من إعادة التوازن فى العلاقات بقدر لم يكن متوفراً فى المرحلة السابقة بنسبة كبيرة. وهوالتوازن الذى يحتاج إلى المزيد من التدعيم لكى تُعيد الدولة لأبنائها المسيحيين مرة ثانية ثقتهم فيها، وإن الدولة وحدها فقط هى التى تستطيع أن تحميهم وتحافظ عليهم فى إطار من الالتزام بالحقوق والواجبات فى ظل المساواة التامة، خاصة فى ظل الأزمات الطارئة (مثل: الكشح الأولى عام ١٩٩٨ والكشح الثانية عام ٢٠٠٠).

على هذا النحو، نجد أن السمة الأساسية لمرحلة الزعيم جمال عبد الناصر كان لها طابع التكامل الوطنى والقومى للمجتمع كله، أما مرحلة الرئيس أنور السادات فتتسم بأن لها طابع النكوص الطائفى؛ مما شكل تطوراً سلبياً لحق بالتكامل بين مكونات المجتمع، وبصورة يصعب تقديرها إذ لم نضعها فى إطار الأزمة المجتمعية الشاملة(١١)، أما مرحلة الرئيس حسنى مبارك فهى مرحلة إعادة التوازن المفقود وإعادة الثقة فى مفهوم الوطن.

خامساً: على الرغم من أن هذا المحدد (الإرساليات التبشيرية) هوالأقدم تاريخياً، فإنه من أهمهم على الإطلاق؛ لذا سوف نتعرض له تفصيلياً. إن خوف الكنيسة الأرثوذكسية على أبنائها وأتباعها من غزوالإرساليات التبشيرية التى تمثل بالنسبة لها غزواً دينياً وثقافياً، كان له العديد من التداعيات منذ منتصف القرن التاسع عشر.

هذه الإرساليات التى حملت معها أنماطًا فكرية جديدة للتعامل مع الدين بعيداً عن الحدود المتبعة فى ممارسة الكنيسة الأرثوذكسية لطقوسها وعقائدها، بالإضافة إلى الخدمات التى قاموا بها فى مجال التعليم ثم فى مجال التنمية باستخدام الوسائل الحديثة والمبتكرة للجذب والاستقطاب، مع ملاحظة أن غالبية نشاط الإرساليات بدأ فى الصعيد الفقير ودون مستوى الثقافة، ثم انتقل إلى القاهرة فيما بعد.

على هذه النحو، قامت نهضة شاملة فى الكنيسة المصرية للحفاظ على أبنائها. وهوما حدث من خلال حركة «مدارس الأحد» التى تمثل حركة إصلاحية فى المقام الأول، تهدف إلى التغيير والتطوير. ومع اتساع نشاط الإرساليات فى ظل انفتاح

المجتمع المصرى بشكل أكبر مما سبق، زادت مقاومة الكنيسة القبطية للحفاظ على هويتها الوطنية والدينية فى مقابل التغريب الدينى والثقافى ثم الوطنى.

وقد تمثلت مقاومة الكنيسة فى العديد من المجالات: ففى المجال الدينى، أصبح هناك توعية مكثفة للتعريف بين الاختلافات اللاهوتية والعقائدية بين الكنيسة القبطية وبين ما تدعوا إليه الإرساليات التبشيرية.

وفى المجال التربوى، صارت للكنيسة العديد من الأنشطة التى تجذب أبناءها وتستقطب أتباعها (وعلى سبيل المثال: مدارس الأحد للمراحل التالية: الحضانة، والابتدائى، والإعدادى، والثانوى، والجامعى، ثم الخريجين)، وهناك فصول التقوية. وهناك ـ أيضاً ـ الكشافة.

وفى المجال الثقافى، نجد وسائل الإيضاح التى تساعد فى الدروس الدينية والتعليمية لمدارس الأحد، والمكتبة الصوتية (شرائط كاسيت) والمكتبة المرئية (الأفلام السينمائية وشرائط الفيديووالسى دى)، ومكتبة الكتب (للاستعارة أوالبيع)، وبرامج تعليم اللغات الأجنبية والحاسب الآلى (الكمبيوتر). بالإضافة إلى مسرح العرائس، والمجموعات الثقافية فى بعض ـ وليس كل ـ الكنائس.

أما المجال الاجتماعى، فنجد الاهتمام بنشاط الرحلات وبإخوة الرب (المحتاجين والفقراء) الذين تقدم لهم إعانات مادية وعينية شهرياً. وهناك بعض الكنائس التى تقدم خدمات إضافية، منها: مشغل للبنات وبيت للمسنين وخدمة نقل الموتى. ويرتبط بهذا المجال الخدمات الصحية التى تقدمها بعض الكنائس أوالجمعيات المسيحية، وعلى سبيل المثال: العيادات والمستوصفات والمستشفيات.

ثم المجال الرياضى من خلال إقامة دورات رياضية فى كرة القدم وغيرها. بالإضافة إلى بعض الكنائس التى تقيم قاعات للجيمانزيوم.

وفى هذا الصدد، يمكننا أن نرصد ما يلى: إن نشاط الكنيسة فى مجالاته المتعددة يتم بأسعار رمزية، وفى الكثير من الأحيان بدون مقابل على اعتبار أنها خدمة تقدمها الكنيسة لأبنائها. ونذكر أن هذه المجالات قد تطورت لتصل إلى ما هى عليه الآن، ولكن البداية كانت لمقاومة انفراط أبنائها منها.

وعلى الرغم من أن هدف هذه الأنشطة الأساسى بدأ من أجل الحفاظ على هويتها وكينونتها، فإن المشهد قد اختلف كثيراً فى بداية الألفية الثالثة نتيجة تغيرات كثيرة على عدة مستويات، ومع مراعاة أن الكنيسة الأرثوذكسية ما زالت تعانى إلى الآن من فقد العديد من أبنائها والانضمام إلى الطوائف الأخرى؛ غير أن هذا المشهد قد ساعد بصورة أساسية ـ كما نعتقد ـ فى تقوقع المسيحيين ليس كما ذكرنا من قبل على أنفسهم فحسب، بل على الكنيسة أيضاً. وهوما ترتب عليه أن تتحول المؤسسة الدينية (أى الكنيسة) إلى مؤسسة عامة.

ونجد هذا ـ بالفعل ـ عندما قامت بدور وزارة التربية والتعليم ووزارة الشباب ووزارة الشئون الاجتماعية ووزارة الصحة من خلال الأنشطة سالفة الذكر. وساعد على زيادة هذا الدور ما حدث من تراجع ملحوظ لدور الدولة فى تلبية هذه الاحتياجات التى قامت بتنفيذها المؤسسة الدينية. وربما يعود هذا أساساً إلى النموالسكانى السريع وما يصاحبه من أزمات، خاصة أنه فى ظل الأزمات دائماً ما يكون الملاذ الأخير هو الدين، الذى يدفع الإنسان روحياً ووجدانياً أمام التراجع المادى لتوفير مستلزمات الحياة.

كما أن هذا الحال قد ترتب عليه، أن أصبحت المؤسسة الدينية هى الوسيط/ الجسر الذى يربط الفرد بالوطن / الدولة، وعليه يتحدد مفهوم الانتماء ومعانيه(*). والخطر الشديد أن يؤدى هذا إلى حدوث خلل أوشرخ فى منظومة انتماء الفرد لوطنه، ونجد أنفسنا فى مأزق حينما تصبح المؤسسة الدينية هى البديل الشرعى للوطن / الدولة. على اعتبار أن المؤسسة الدينية هى التى تقوم بتلبية الاحتياجات الفورية والسريعة والملحة، وليس الدولة. وفى هذا السياق نجد أن الجوامع والمساجد فى مصر ليست بعيدة عن الطرح السابق، ولكن بأشكال متفاوتة، فالعديد من الأنشطة التى تقوم بها الكنيسة الآن، تقوم المؤسسة الدينية الإسلامية فى مصر بمثيلاتها.

إذن، الأمر يتوقف على ما تقدمه المؤسسة الدينية المصرية (المسيحية والإسلامية)

(*) لا ننكر هنا الأهمية القصوى للانتماء للدين وللمؤسسة الدينية، لأن هذا الانتماء يمثل واحداً من أهم مرتكزات العقل الجمعى المصرى فى منظومته الفكرية.

للحفاظ على منظومة الانتماء الوطنى للفرد الذى يتبعها ومدى تطابق ذلك أوتعارضه مع ما تقدمه الدولة[١٢]، بمعنى أن يكون هناك برنامج واضح لهذه المؤسسات تجاه الفرد والوطن. وأذكر هنا ـ كتجربة شخصية ـ النشاط الذى تقوم به أسقفية الشباب بالكنيسة القبطية تحت قيادة وإشراف الأنبا موسى (الأسقف العام) الذى يحرص بشكل دائم على دعم مفهوم الانتماء والمشاركة بجميع مستوياتهما.

٢ ـ المشاركة السياسية للأقباط:

أين الأقباط داخل مجلس الشعب المصرى ؟!!

وأين الأقباط من قوائم الأحزاب السياسية، وفى مقدمتهم الحزب الحاكم؟!!

وليس من الصواب، أن نقيس دور الأقباط فى الحياة العامة بمصر من خلال مجلس الشعب، ولكننا فى الوقت نفسه أمام إشكالية خلافية حول مدى مشاركة الأقباط فى العمل السياسى.

ونسارع بالقول هنا، إن الأقباط يتسمون بظاهرتين تحكم علاقاتهم بالعمل السياسى بشكل جوهرى، هما: السلبية التى فرضت عليهم من جانب، والتى فرضوها على أنفسهم من جانب آخر، والبعد كل البعد عن الدخول فى المشاكل والمهاترات.

ونلحظ أنه فى كل مرة يتم فيها انتخابات مجلس الشعب، تثار قضية علاقة الكنيسة بالمرشحين الأقباط سواء بالتزكية والتشجيع أوالرفض والاستبعاد لبعض الشخصيات القبطية، دون مراعاة لتداعيات هذه العلاقة المزعومة التى أعتقد فى عدم صحتها. وهوما يجعلنا نؤكد على رفض مشاركة الكنيسة فى اختيار المرشحين لأن فى ذلك ردة وإضعاف لروح المواطنة، وهوما يترتب عليه ـ أيضاً ـ حدوث ازدواج ما بين الانتماء الكنسى (الروحى) والانتماء الوطنى (السياسى).

كما نعتقد أن الدولة لا تسمح بتدخل المؤسسة الدينية فى توجيه الانتخابات التشريعية من جانب، وأن أحد الثوابت الأساسية فى هيبة الكنيسة القبطية ومكانتها هوعدم التدخل فى السياسة من الجانب الآخر. حتى لواستحسنت الدولة لبعض الوقت أن تختصر الأقباط سياسياً فى شكل البابا / المؤسسة الكنسية.

ولكى نرصد ما يحدث الآن لابد من العودة إلى النصف الثانى من القرن الثامن عشر عندما أسس الخديو إسماعيل مجلس شورى النواب، والذى لم تحدد اللائحة الأساسية له أى تمييز بين النواب مسيحيين أومسلمين. وقد ضم أول مجلس شورى للنواب العديد من الرموز القبطية حينذاك، وعلى سبيل المثال: المعلم سليمان سيدهم، وجرجس برسوم (بنى سويف)، وميخائيل أثناسيوس (المنيا).

وفى مجلس شورى النواب عام ١٨٧٠ م ضم أقباطًا آخرين، منهم: المعلم فرج إبراهيم (عمدة دير مواس)، وحنا أفندى يوسف (المنيا). ثم أضيف إلى كل السابقين فى المجلس التالى عام ١٨٧٦ م عبد الشهيد بطرس (البلينا). وهكذا بدأ يظهر الدور السياسى الحقيقى للأقباط، خاصة بعد ظهور أصحاب المصالح الحقيقية مثل: طبقة ملاك الأراضى الزراعية(١٣).

ثم بدأ الإنجليز فى تطبيق مخططاتهم المشبوهة لتفكيك المجتمع، وتم وضع نظام جديد للشورى ليحل محل مجلس شورى القوانين والجمعية العمومية، حيث تم دمجهما تحت اسم الجمعية التشريعية فى شهر ديسمبر سنه ١٩١٣ م، وتضم ستة وستين عضواً بالانتخاب، وسبعة عشر عضواً بالتعيين. ومن هنا تم تكريس فكرة تعيين الأقباط فى المجلس النيابى.

على هذا النحو، صار تعيين الأقباط قاعدة، حيث أثبتت التجربة التاريخية أن أقباط مصر لا يدخلوا مجلس الشعب إلا بالتعيين فيما عدا استثناءات محدودة، وما زاد من همومهم أن الحزب الحاكم (الحزب الوطنى) لم يرشح قبطياً واحداً على قائمته فى انتخابات سنة١٩٩٥ م، أما فى عام ٢٠٠٠م فقام بترشيح ثلاثة أقباط دفعة واحدة(١٤)، وكانت النتيجة فوز ثلاثة بالانتخاب المباشر، هم: يوسف بطرس غالى (الحزب الوطنى)، ومنير فخرى عبد النور (حزب الوفد)، ورامى لكح (مستقل). وقد حُكم على الأخير ببطلان عضويته فى مجلس الشعب بسبب جنسيته المزدوجة.

إن العديد من الرموز القبطية لديهم قدرات سياسية عالية، ومن غير الإنصاف أن يردد البعض: (إن الموجودين على الساحة إما رجال الأعمال الأقباط غير المؤهلين للعمل السياسى نظراً لارتباطهم بالمال قبل السياسية، وإما مجموعة أخرى لا تلقى

أى قبول فى الأوساط المسيحية)، ومن المؤكد أنه لو أتيحت الفرصة فى ظل انتخابات نزيهة، سيظهر فى الأفق العديد من الكفاءات المسيحية والإسلامية على السواء بعيداً عن ما يلى: المناخ الطائفى، والتربيطات، والنزعات القبلية والعصبية، والأموال الضخمة والمصالح والعلاقات. وهو ما يؤكد أن الانتخابات البرلمانية فى مصر لا تتم على الأرضية السياسية أو الفكرية، من هنا كانت الأسباب التى تحول دون وصول الأقباط بوجه خاص إلى مقاعد مجلس الشعب. وبدون شك فإن انتخابات سنة ٢٠٠٠ هى مرحلة تحول المسار.

على هذا النحو، فإننا نرفض بشدة الطرح الخاص بإغلاق أو حجز بعض الدوائر الانتخابية ليرشح الأقباط فيها أنفسهم لضمان نجاحهم. إن هذا الطرح يحمل تمييزاً لهم، وبالتالى فهو فتنة خامدة وخطيرة؛ لأن هذا الطرح يعنى ببساطة شديدة تفضيلهم عن مكونات المجتمع، وجعلهم (لوبى) يضغط على الحكومة بانتزاع المكاسب والامتيازات.

ونرفض، أيضاً، الطرح الخاص بوضع نسبة قانونية (كوته) للأقباط تتناسب مع عددهم فى المجتمع المصرى ليضمن الأقباط دخول عدد يتناسب مع هذا الحجم إلى مجلس الشعب؛ لأنه يعزل الأقباط عن المجتمع ويكرس مبدأ الطائفية.

كما نرفض مبدأ التعيين الذى كرسه الاستعمار؛ لأن الأقباط يجب أن يكافحوا ويناضلوا من أجل الوصول إلى مجلس الشعب فى إطار اهتمامهم بالشأن المصرى العام وحرصهم عليه، وعلى أن يقوم المجتمع والأحزاب والمؤسسات باحتواء هذه المبادرات دون تهميش أو استبعاد.

وأعتقد أن النظام الانتخابى الأفضل تطبيقه فى المستقبل هو (نظام القائمة) الذى يضمن تمثيل جميع القوى السياسية (الأحزاب المعارضة) والفئات المهمشة (الأقباط والمرأة). وهذا لا يعنى أن تحجم أحزاب المعارضة عن ترشيح الأقباط أو غيرهم ممن ينتموا لتيارهم السياسى. و(نظام القائمة) هو النظام الذى يطالب به الكثيرون بمن فيهم القوى السياسية.

وفى هذا السياق، نتعرض لأكثر الظواهر الخلافية وهى تأسيس حزب مسيحى. فكان الحزب المسيحى حينما أعلن «أخنوخ فانوس» المحامى عن تأسيس ما أسماه

(الحزب المصرى) عام ١٩٠٨ ليتشكل فى مصر لأول مرة الجناح القبطى السياسى المتطرف فى محاولة لتأكيد ذاتهم على مسرح الأحداث[١٥]. وقد تأثر (الحزب المصرى) فى برنامجه للغاية بمنطق الحزب الطائفى، ودعا إلى تكوين مجلسين، أولهما هو مجلس النواب الذى يتم تشكيله بواسطة التمثيل الطائفى أو التمثيل العنصرى، أما ثانيهما فهو مجلس يتألف من أعضاء نصفهم من الأجانب ونصفهم الآخر من المصريين، بحيث يكون بمثابة رقيب على المجلس الأول ليسترضى الوجود البريطانى فى مصر.

والحزب الثانى هو الذى تشكل فى نهاية الأربعينيات من القرن العشرين تحت اسم (الحزب الديمقراطى المسيحى)، وكان سكرتيره والمتحدث باسمه هورمسيس جبراوى المحامى[١٦]. وقام الحزب مناهضاً للوفد ـ وموضوعياً ـ موالياً للسرايا.

وفى الأيام الأولى لثورة يوليو ١٩٥٢ قام الحزب بتعديل اسمه ليصبح (الحزب الديمقراطى القومى). وطالب فى برنامجه بتطبيق ما يلى: عدالة توزيع الأرض، وأن تتبنى الحكومة السياسة القومية بدون التمييز على أساس الجنسية أو الدين، وأن تتبنى ـ أيضاً ـ الإعلان العالمى لحقوق الإنسان، وأن تكتب اللغة العربية بحروف لاتينية، وأن يحذف بيان دين الطالب من الأوراق الحكومية، وأن تلغى النسبة الطائفية فى الوظائف القضائية.

أما الحزب الثالث[١٧]، هو ما عرف باسم (حزب السلام الاجتماعى وصيانة الوحدة الوطنية)، وقد أثار الإعلان عن تأسيس الحزب جدلاً شديداً، وموجة رفض واستياء من الأقباط بوجه خاص ومن المصريين بوجه عام. ونعتقد أن هذا الرفض يعود لعدة أسباب، منها: أن الأقباط ليسوا عنصراً قائماً بذاته فى مصر، وليس من مصلحتهم أن يكون لهم حزب سياسى خاص بهم، بل إن مصلحتهم رفض هذا الحزب لكى لا يتم عزلهم تلقائياً داخل هذا الحزب الذى لا يُمكن استمراريته ونجاحه فى المستقبل. ويأتى ذلك رغم عدم اعتراض بعض الفقهاء على إنشاء حزب خاص للأقباط، بل وللشيوعيين أيضاً[١٨]، على اعتبار أن حيوية أى حزب مرتبطة بمدى وجود قاعدة شعبية له.

ويجب أن نؤكد أن أى حزب سياسى يجب أن يضم جميع المصريين وليس فئة

معينة منهم، لأنه لا يجب أن نستخدم الدين كحاجز يحول دون انضمام فئة دون أخرى للعمل السياسى. وبالتالى، نفرق هنا بين حزب دينى يقتصر على فئة ما، وآخر له صبغة دينية يتسع للجميع.

إذن، لا حقوق سياسية بدون واجبات ومشاركة فعالة، لكن فى محيط يحترم التعدد وينتهج الحياد التام من أجل الوصول لمناخ سياسى منضبط.

٣ ـ «توظيف» الأقباط:

نعيش الآن فى زمن يُمكننا أن نطلق عليه زمن العولمة السعيدة. هذه العولمة التى تستخدم بعض الجماعات (أوالفئات) وتوظفهم كأحد الأهداف الأساسية لتفعيل آلياتها التى تدعم فكر استقلال هذه الجماعات لتمييزها عن المكونات الأخرى للجماعة الوطنية داخل البلد الواحد. وهوما يُمكن أن يؤدى فى نهاية الأمر إلى تهميش الفكرة الوطنية والانتماء القومى، بعد أن يتم «حوسلة» هذه الجماعات أى تحويلها إلى وسيلة للضغط على الدول التى تعيش فيها [١٩].

وهوما حدث مع اليهود فى بناء كيانهم الصهيونى حينما قام الغرب بتخليق هذا الكيان الدخيل وزرعه فى قلب الأمة العربية لتمزيقه وشرذمته، وهوما جعلهم نموذجاً واضحاً للجماعات الوظيفية بسماتها المتميزة (التعاقدية، والعزلة والغربة والعجز، والانفصال عن المكان والزمان والهوية الوهمية، والحركية، وازدواجية المعايير، والنسبية الأخلاقية) [٢٠]، والتى يتصف بها الكيان الصهيونى الذى يدخل فى علاقات نفعية مع الغرب من خلال خدمة المصالح الغربية فى مقابل الحماية الغربية لهذا الكيان الصهيونى، بالإضافة إلى ما يُمثله الكيان الصهيونى من (جيتو) لأنه قلعة منعزلة عن محيطها الحضارى.

لقد أراد الغرب أن يزيد من هيمنته وسيطرته علينا، فبعد أن استخدم أشد الأساليب العنصرية ضراوة (الاستعمار والاحتلال فى الماضى)، يستخدم معنا الآن فى الحاضر ـ مع تغيير الوسائل ـ أشد الأساليب مكراً ودهاء، وهى التى تتعلق بإعادة صياغة مفهوم «الهوية» طبقاً لأهدافهم الخاصة وحسب مصالحهم الإستراتيجية، بحيث يبدوفى الوهلة الأولى للجماعات الوظيفية المستهدفة أنهم

يحافظون على هويتهم من خلال السير فى ركب الغرب. غير أن الحال فى حقيقة الأمر يتناقض تماماً مع ما سبق، لأن مثل هذه الجماعات سوف تفقد هويتها تدريجياً داخل إطار القرية الكونية الواحدة تحت مظلة العولمة، إذا صارت الأمور على ما هى عليه الآن (٢١).

وقد فشل الاستعمار فى استقطاب أقباط مصر، ومن ثم تحويلهم إلى جماعة وظيفية عميلة يتم حوسلتها لصالحه. وظل الأقباط جزءًا لا يتجزأ من نسيج المجتمع المصرى لعدة أسباب مهمة (٢٢)، هى:

١ ـ لم يكن أقباط مصر عنصراً مُستجلباً/ دخيلاً، وإنما كانوا من سكان مصر الأصليين (منهم: الفلاحون ومُلاك الأراضى والصناع والكتبة والمهنيون) الذين يشغلون مواقع الهرم الإنتاجى ودرجاته. ولذا فإنهم لم يخضعوا لأى تمييز وظيفى أومهنى.

٢ ـ تبنى أقباط مصر الخطاب الحضارى الجديد بعد أن تغيرت لغتهم من القبطية إلى العربية، وذلك دون أن يفقدوا هويتهم الدينية المتميزة التى تم تعريبها أيضاً.

٣ ـ على الرغم من أن المسيحية والإسلام دينان مختلفان، ولكل منهما رؤيته الخاصة للكون والإنسان، فإن ثمة رقعة مشتركة واسعة بينهما من خلال: رؤية الخلق (قصة آدم)، ورؤية الإله كإله للعالمين. وبالتالى، فهناك رؤية أخلاقية ونسق قيمى مشترك بين الدينين، فهما لا يعترفان بازدواج القيم والمعايير للمؤمنين ولغيرهم، ويدعوان إلى مجموعة من القيم المطلقة المشتركة، ولا يوجد إحساس بأنهم شعب الله المختار.

٤ ـ ليس للأقباط وطن قومى آخر غير مصر، فهووطنهم الحقيقى، وليس الوهمى، كما هوالحال مع مزاعم الصهيونية بحقهم فى أرض فلسطين. ولا شك أن الهوية الدينية والحضارية المستقلة للكنيسة القبطية قد أسهمت فى تعميق ولاء الأقباط لمصر وأرضها (أى فى الزمان والمكان).

٥ ـ ليس للأقباط جماعات منظمة خارج مصر تحاول تجنيد أعضاء من الأقباط لخلق (لوبى) منهم يعمل لصالحها، وذلك باستثناء قلة قليلة من أقباط المهجر الذين يقومون بدور ما لتدويل الهموم القبطية.

٦ ـ إن الأقباط فى مصر عدد كبير، ويكونون نسبة مئوية لها وزنها، وبالتالى فهم يُمثلون فى جميع مستويات الهرم الإنتاجى وفى كل المجالات الثقافية. وهو الواقع الذى جعل من العسير فرض صورة عنصرية بسيطة عليهم أو عزلهم وجدانياً عن مكونات الجماعة المصرية من جانب، وإفشال هدف الاستعمار بتغريب الأقباط عن طريق منحهم الامتيازات الأجنبية من الجانب الآخر.

٧ ـ قاوم الأقباط الاستعمار الرامى إلى فصلهم عن المجتمعات العربية والإسلامية، وفشلت حملاتهم التبشيرية لإلحاق الأقباط بالمسيحية الأوروبية (الغربية) خاصة البروتستانتية وفصلهم عن تراثهم الدينى. ولذا فقد أسهم الأقباط فى الثورات القومية المتعددة، وظهر من بينهم العديد من المفكرين الذين أبدعوا من خلال المعجم الحضارى العربى والإسلامى. ولعل موقف الكنيسة القبطية فى مصر من الصراع العربى ـ الصهيونى هو تعبير مباشر عن هذه الظاهرة الوطنية (السياسية).

ولا يختلف موقف المسيحيين العرب كثيراً عن موقف أقباط مصر، فهم أيضاً مواطنون أصليون لم يُستجلبوا من الخارج، وليس لهم وطن قومى آخر. والنظام القيمى عند المسيحيين العرب المستمد من تعاليم الدين المسيحى، لا يُعانى من ازدواجية، وهو ما يدل على هويتهم المسيحية العربية القوية. كما أنهم لا يعيشون محميين ومعزولين داخل (جيتو) مقصور عليهم.

بقى أن نذكر فى هذه الإشكالية وحولها، أن أحد خواص العولمة، أن تجد مشروعية[٢٣]، وبالتالى سلطة لمنظمات مستقلة عن الدولة، بل ومعارضة لها. وهو ما نراه الآن فى بعض المنظمات المصرية التى تحاول توظيف قضية الأقباط وغيرهم (على سبيل المثال: تمكين المرأة والتمييز، وعمالة الأطفال). ومن ثم حوسلتهم، غير أن تاريخ الأقباط وواقعهم يفرض عكس ذلك.

٤ ـ هل «الكنيسة القبطية» عاجزة عن استيعاب حضارة الأمة؟

كيف تكون الكنيسة القبطية (خاصة الأرثوذكسية) وطنية وقومية حسبما تؤكد الدراسات العلمية وشهادات المثقفين والمفكرين، وتكون ـ أيضاً ـ كما يحلو للبعض أن يردد عاجزة عن استيعاب حضارة الأمة ومتغيرات التاريخ؟

إن الحكم على وطنية الكنيسة القبطية وقوميتها هودليل تفاعلها، ونذكر هنا على سبيل المثال لا الحصر مواقفها من قضية فلسطين ومن القدس الشريف، ومن الحماية الدينية فى الفترة الأخيرة. ونلحظ هنا الفرق بين موقف الكنيسة كمؤسسة دينية، وبين موقف المسيحيين كأفراد فى الغالب ما يحجمون عن العمل السياسى، بل والإدلاء برأى سياسى.

٥ ـ المواطنون الأقباط فى مصر.. درجة أولى أم ثانية ؟!!

سؤال جدلى، نعتقد فى سذاجته للوهلة الأولى من جانب، ونكتشف أهميته فيما بعد من جانب آخر. فعلى الرغم من أن الدستور والقانون ينصان على المساواة، فإن واقع الأمر على النقيض من ذلك. وهو بالطبع اتجاه يعمل على تمزيق الوطن. وتعود سذاجة هذا السؤال.. إلى أن أى مساس بحقوق المواطن المصرى لا يُزعج المسيحيين وحدهم، بل والمجتمع بكامله، لأن الوطن هوالمكون الثابت والقاعدة المشتركة التى لن تكون محل جدل أوخلاف.

أما أهمية هذا السؤال، فتعود لما يُثار بين الحين والآخر حول أقباط مصر وهويتهم(*) فى ظل المحاولات التى يبذلها البعض للتأكيد على موقع الدين/ الطائفية فى علاقة عكسية مع الوطنية / المواطنة.

كما نعتقد، أنه ليس فى الصالح العام فكرة تهميش الأقباط واستبعادهم من مواقع اتخاذ القرار ومن الساحة السياسية والثقافية؛ لأن استمرار هذا الاستبعاد لفترات طويلة ومتصلة، والسكوت عنه والرضا به سوف يُشكل شرخا خطيرا فى الضمير الجمعى المصرى. وهوالشرخ الذى يترتب عليه ـ فى حالة السكوت عنه ـ انحرافات أخرى. وبالتالى، يُصبح الانحراف هوالسلوك الطبيعى؛ فالضمير واحد لا يتجزأ، وحين يفسد فى أمر، فلابد أن يشمل الفساد باقى أجزائه(٢٤).

(*) نموذج ذلك: التصريح الذى جاء على لسان مصطفى مشهور (المرشد العام لجماعة الإخوان المسلمين) فى حوار له مع الأهرام ويكلى ٣ أبريل ١٩٩٧ ـ العدد ٣١٩، ونشر مترجماً بعد ذلك فى مجلة روز اليوسف ١٤ أبريل ١٩٩٧ ـ العدد ٣٥٩٢ بالقاهرة، والذى يتعرض فيه لولاء الأقباط وانتمائهم الوطنى.

إن هذا الحال فى ظل النظم الإدارية والسياسية التى تحكم دول العالم الثالث بوجه عام ووطننا العربى بوجه خاص، سينتقل بعد ذلك إلى المسلمين أنفسهم فى مصر. وهوما نلحظ إرهاصاته الأولى الآن من خلال استبعاد كل من له شبهة انتماء سياسى معارض أوانتماء لجماعة دينية من التصعيد للمناصب العليا ومن مواقع اتخاذ القرار. وهوواقع سلبى يحتاج منا إلى مراجعة نقدية للذات قبل الآخر.

إشكاليات تاريخية

١ ـ الوجود المسيحى فى التاريخ المصرى .

٢ ـ فتوى شرعية حول حق الأقباط فى تحويل المعابد القديمة إلى كنائس !!

١ ـ الوجود المسيحى فى التاريخ المصرى:

إن الأقباط ليسوا عصراً تاريخياً فقط ، ولا يُمثل العصر القبطى تراثاً دينياً فقط . كما أن غياب هذا العصر يُمثل نوعاً من الفجوات المظلمة فى العقل الجمعى وتمزقات للذاكرة الشعبية ، فالخطاب القبطى يعد واحداً من أهم الدفاعات المحكمة عن الهوية الوطنية ومن القلاع الحصينة لانتماء الشعب المصرى إلى الأمة العربية(٢٥) .

وينقسم العصر القبطى لمصر(٢٦) إلى :

١ ـ عصر سيادة الثقافة الإغريقية (من سنة ٣٠ ق . م إلى سنة ٣١١ م)، وصدور مرسوم التسامح الدينى الذى أصدره الإمبراطور قسطنطين .

٢ ـ مرحلة استقرار المسيحية وسيادة الثقافة القبطية حتى أوائل القرن الثامن الميلادى .

٣ ـ مرحلة سيادة الثقافة العربية (من بداية القرن الثامن وإلى نهاية القرن العاشر الميلادى) ، وفيها أخذت اللغة القبطية تتلاشى تدريجياً ، وأصبحت اللغة القبطية تستخدم فى الكنيسة فقط ، فتمكن علماؤها من التعبير باللغة العربية عن العقيدة المسيحية وتعاليمها ، وتدوين قوانينها وتاريخها .

ومنذ دخول العرب إلى مصر ، قامت حركة مزدوجة من : الدخول فى الدين الإسلامى الجديد والتعريب . وهناك ثلاثة أسباب أساسية ساعدت على الدخول فى الدين الإسلامى الجديد(٢٧) :

ـ المنافع المادية والاجتماعية من خلال الإعفاء من الجزية والوصول إلى الدرجات العليا للوظائف الحكومية .

ـ نظام الزواج الإسلامى الذى يسمح للمسلم بالزواج من المرأة المسيحية حتى لوبقيت على دينها .

ـ بساطة العقيدة الإسلامية والمبادئ المشتركة التى تقر بها المسيحية .

أما عن قضية التعريب، فيمكن تحديد أسبابها كما يلى(٢٨) :

١ ـ إن التعريب قد تم بشكل مواز ومقترن مع حركة الدخول فى الدين الإسلامى الجديد .

٢ ـ طلب عمروبن العاص من الخليفة عمر بن الخطاب المساعدة فى الترجمة ، فأرسل له اثنى عشر رجلاً سرعان ما اختلطوا بالزيجات مع شعب مصر ، بالإضافة إلى وفود القبائل العربية لأرض مصر .

على هذا النحو ، أخذت اللغة العربية تنتشر بطريقة طبيعية . وهوما يجعلنا نميز بين ثلاث فئات من الشعب بعد ثلاثة قرون من الفتح العربى :

الأولى : هى فئة العرب الوافدين الذين لم يحتاجوا قط إلى تعلم اللغة القبطية .

والثانية : هى فئة الأقباط الذين اعتنقوا الإسلام ، وتعلموا اللغة العربية ، فأصبحوا مزدوجى اللغة .

أما الثالثة : هى فئة الأقباط الذين تمسكوا بعقيدتهم المسيحية ولغتهم القبطية ، ولكن سرعان ما تضاءلت بعد الأزمات التى صاحبت حكم الخليفة الحاكم (٩٩٦م ـ ١٠٢٠ م) ، وتعلموا اللغة العربية حيث أصبحت اللغة القبطية فى القرن الرابع عشر لا تستعمل إلا فى الكنائس والأديرة .

على هذا النحو ، يمكننا أن نستخلص بعض الثوابت :

أولاً: بداهية شديدة الوضوح مفادها أن القبطية ليست ديناً، ومصطلح «الأقباط» يعنى المصريين جميعاً. وهوالنطق العربى لكلمة GYPT، وهى مشتقة من اليونانية AIGYPTOS التى أطلقها اليونان فى مصر على سكان البلاد الأصليين، وعنها أخذ الرومان اللفظ اللاتينى AEGYPTUS، وأخذ الفرنسيون اللفظ EGYPTE، وأخذ الإنجليز اللفظ EGYPT، وأخذ الألمان اللفظ .AGYPTEN

والكلمة اليونانية AIGYPTOS ترجع فى أصلها إلى الكلمة الفرعونية- HAKA PTAH أى «بيت روح الإله بتاح» أو«فتاح» وهوإله الخلق. وهوما يُردد إلى الآن بالتعبير الدارج (يا فتاح يا عليم). ومع حذف الحرفين الأولين AIأو Eأصبحت الكلمة تنطق GYPT أوجبط، ولما كان الحرف Gلا يُنطق فى اللغة العربية إلا معطشاً، قربه العرب إلى حرف (القاف) فصارت الكلمة GYPT تنطق «قبط»، ومنها أخذ الأجانب كلمة .COPT(٢٩).

ثانياً: أن مرحلة مصر القبطية أوالعصر القبطى لا يستقيم مع التاريخ ولا المنطق، ومن ثم فإن الذى يمتد من القرن السادس إلى القرن السابع الميلادى هوما يجب أن نطلق عليه «العصر القبطى»(٣٠) كمصطلح. وهذا التحليل التاريخى الدقيق هوما يكشف حقيقة أكذوبة «الأقلية» القبطية فى مصر(٣١).

وأعتقد أن التزام الكنيسة القبطية بالتقاليد التزاماً دقيقاً منذ نشأتها وإلى اليوم، لا يتعارض مع حيويتها فى المجالات المتعددة، وهوما أكده عميد الأدب العربى د. طه حسين فى كتابه «مستقبل الثقافة فى مصر» حينما قال: (إن الكنيسة القبطية مجد مصرى قديم). هذا التقليد الذى يشكل الأصل التاريخى فى مصر لمفهوم التعددية وحرية الرأى من خلال إرساء قيم مبدأ المواطنة وسيادة الوطن، وهوما أكسبها مقومات الاستمرارية إلى الآن(٣٢).

وفى الفترة الأخيرة، بدأ بالفعل نوع من الاهتمام الفكرى والعلمى بتاريخ الكنيسة القبطية والعصر القبطى، مثل ندوة «الدور الوطنى للكنيسة المصرية عبر العصور» التى أقامها المجلس الأعلى للثقافة فى شهر أبريل سنه ١٩٩٩(٣٣). وقد اختتمت الندوة أعمالها بإعلان التوصيات التى حازت على قبول المشاركين والحاضرين. وعلى الرغم من أنها لم تنفذ حتى كتابة هذه الكلمات، فإننا سوف نستعرضها بإيجاز مرة أخرى للتأكيد عليها(٣٤):

- إبراز الدور الوطنى للكنيسة المصرية عبر العصور، والذى ظهر لمواجهة التحديات والمخاطر التى تعرضت لها مصر.

- الإشادة بالوحدة الوطنية، وأن المجتمع المصرى نسيج متكامل لأمة واحدة.. فالدين لله والوطن للجميع.

- تعميق الانتماء الوطنى لدى الشباب عن طريق الاهتمام بالدراسات القبطية وتاريخ الحقبة القبطية(*) فى المدارس والجامعات والمقررات الدراسية.

- الوقوف كجبهة واحدة أمام كل من يحاول أن يشق وحدة الصف المصرى، أو من يتخذ الدين وسيلة للتفرقة بين المسلمين والأقباط.

- أن تكون هذه الندوة بمثابة نقطة الانطلاق لمزيد من الندوات العلمية والمؤتمرات التى تستهدف تأكيد الوحدة الوطنية، والمزيد من الالتحام والترابط بين المصريين جميعاً أقباطاً ومسلمين.

- العمل على سرعة طبع البحوث والدراسات التى ألقيت فى هذه الندوة لتكون تحت أيدى الجميع لتحقيق الأهداف التى من أجلها أقيمت هذه الندوة (**).

تبقى ملاحظة، لا يجب أن نغفلها، وهى أن (كل) الدراسات التى قدمت فى هذه الندوة جاءت فى إطار التاريخ دون أن تربط بين الماضى والحاضر، فما هى الفائدة التى تعم علينا إذا أصبح التاريخ مجرد قصص تدور فى الماضى دون أن ترتبط بالحاضر وتفسره؟ غير أن هذا لا يقلل من قيمة الندوة، لأنها تمثل فى اعتقادنا ما يفوق بكثير سيل الإعلانات والبيانات التى تؤكد على النسيج الواحد، دون أن تتجشم محاولة فهم خيوط هذا النسيج وتكويناته.

على هذا النحو، يجب أن ننتبه لتاريخنا الوطنى قبل أن يُعاد صياغته بأقلام صهيونية ضد الإجماع الوطنى العام.

(*) المقصود هنا (المسيحية)، ولكن العديد من الكتابات تستخدم مصطلح «القبطية» كدلالة رمزية للديانة المسيحية.

(**) لم تطبع إلى الآن.

العصر القبطى والتعليم فى مصر:

لا شك أن غياب العصر القبطى هومن أهم مظاهر الخلل فى ذاكرتنا الوطنية والجماعية، لقد حدث بالفعل تفريغ لهذا العصر، كما حدث - أيضاً - لتاريخ الثورات المصرية ضد الظلم والاستبداد.

وإذا نظرنا إلى العصر القبطى فى إطار التاريخ المصرى سنكتشف أنه يمثل مرحلة الجهاد[٣٥] ضد الرومان المستبدين.

إذن، فهوتاريخ جهاد الشعب المصرى ضد المستعمر وضد الحاكم المستبد، وهوأهم ما يميز هذا العصر (الرمز) الذى يعد صورة لنضال الشعب المصرى فى مواجهة بطش الاستعمار الرومانى.

وأعتقد أن هذا التفريغ للعصر القبطى يعود إلى أن فكرة الجهاد من منطلق دينى؛ تثير هاجس قلق للبعض بسبب ربط بعض الجماعات بين هذا المفهوم وفقه تكفير الدولة والمجتمع، وما ينتج عن ذلك من اندلاع أزمة التطرف والإرهاب[٣٦].

بقى أن نذكر هنا، إن الأمم لا تتعامل مع حلقات تاريخها بشكل انتقائى، يُبرز حقبة ويغفل أخرى حتى إن كان ذلك بدعوى تجنب إثارة الحساسيات التى قد تنجم عند التعرض لجوهر العقيدة، وذلك مرفوض فى كتب التاريخ بوجه عام. أضف إلى هذا أن الجهل بهذا التاريخ هوالأمر الكفيل بخلق الحساسيات انطلاقاً من عدم إدراك حقائقه، وليس - فقط - عرضه ومناقشته ودراسته[٣٧].

إن تاريخ الوطن ليس تركه يوزعها كل من تهوى له نفسه سواء بالحذف أوالتعديل، أو بإعادة صياغته وتلفيقه.

وهو ما يحتم علينا من جانب آخر، أن نلفت النظر - هنا - إلى قيام الجامعة الأمريكية بالقاهرة بإنشاء قسم خاص للقبطيات[٣٨]، ولا يعود تحفظنا هنا لكونه دراسة علمية للعصر القبطى، بل لأن مكمن الخطر أنه يحمل جانبا عنصريّا وسياسيّا كنواة للتفرقة بين أبناء الوطن الواحد، وما يترتب على ذلك من تفكيك المجتمع وتمزيقه. غير أننا فى الوقت نفسه، نؤكد على أهمية إنشاء قسم خاص بالقبطيات (وليس فى عباءة قسم آخر) لكى لا نصبح مثل دون كيشوت الذى لا يُحارب سوى الوهم. خاصة فى ظل وجود أقسام مستقلة للدراسات القبطية فى كل من: ألمانيا

وهولندا وسويسرا والولايات المتحدة الأمريكية، بالإضافة إلى مؤتمر دولى كل أربع سنوات عن القبطيات. وأعتقد أنه من غير المنطقى أن نخصص أقسامًا فى جامعاتنا المصرية لدراسة اللغة الصينية والأرمينية واليابانية فى ظل غياب اللغة القبطية(٣٩).

إن الآثار القبطية تعانى من الإهمال والتدمير فى أسيوط وسوهاج وأسوان لا للتقصير من المجلس الأعلى للآثار، ولكن لعدم وجود متخصصين وباحثين فى هذا المجال(٤٠).

ويُمكننا فى هذا الصدد، أن نؤكد على تفعيل دور المعهد العالى للدراسات القبطية، وهو بمثابة «أكاديمية للعلوم القبطية»(٤١) تختص بالتراث والثقافة والحضارة القبطية فى العصور التاريخية المتعددة. وهو يُمثل المؤسسة العلمية الوحيدة فى مصر والشرق الأوسط التى لها صلاحية تدريس القبطيات بصورة أكاديمية منتظمة.

ويعود تاريخ تأسيس المعهد إلى ٢١ يناير عام ١٩٥٤ م حينما قرر المجلس الملى العام الموافقة على المشروع الذى تقدم به بعض أساتذة الجامعات المصرية، وفى مقدمتهم د. عزيز سوريال عطية، ود. سامى جبرة. ومن أجل تدعيم رسالة المعهد، أصدر البابا يوساب الثانى الذى عاصر تأسيس المعهد منشوراً بابوياً فى شهر يونيو عام ١٩٥٤ م حيث رحب فيه بإنشاء المعهد.

ووصفه بأنه يُعيد للأذهان أمجاد مدرسة الإسكندرية اللاهوتية والفلسفية.

وقد تم افتتاح المعهد فى ١٤ ديسمبر عام ١٩٥٤ م، وحضر افتتاحه عدد كبير (أقباط ومسلمون) من المهتمين بالدراسات القبطية، ثم بدأت الدراسة بالمعهد فى ٢٤ يناير عام ١٩٥٥ م حيث انتظم بأول دفعة به عدد ١١٧ طالباً من خريجى الجامعات(*). وفى ٣٠ ديسمبر عام ١٩٦٢ م قام البابا بتجليس/ تعيين الأنبا شنودة (البابا شنودة الثالث حالياً) أسقفاً للتعليم والمعاهد الدينية، ثم تجليس الراحل الأنبا اغريغوريوس أسقفاً عاماً للدراسات العليا اللاهوتية والثقافة القبطية والبحث العلمى.

(*) وما هو جدير بالذكر، إن وزارة التربية والتعليم المصرية قد وافقت على إنشاء المعهد، ورحبت بذلك فى خطابها الصادر من إدارة التعليم العالى تحت رقم ١٢٦٤ بتاريخ ١٠ يوليو عام ١٩٥٥ م، والذى جاء فيه: (إن فكرة إنشاء المعهد تقوم على خدمة التاريخ الوطنى فى العصر القبطى من أجل سد النقص الموجود فى هذا النوع من الدراسات، وتوجيه البحوث على أساس قوى سليم).

وما هوجدير بالذكر فى هذا السياق، أننا أصبحنا فى أمس الحاجة إلى ترجمة دائرة المعارف القبطية COPTIC ENCYCLOPEDIA التى أشرف عليها د. عزيز سوريال عطية، وصدرت باللغة الإنجليزية فى ثمانية مجلدات عن دار نشر ماكميلان بالولايات المتحدة الأمريكية. وتكونت لها لجان فرعية لتحريرها فى كل من: مصر وإنجلترا والولايات المتحدة الأمريكية. وقد أشرف عليها فى مصر[٤٢] مريت غالى، بينما كان د. مجدى وهبة هو رئيسها الفعلى حينما كان مقرراً للجنة الترجمة بالمجلس الأعلى للثقافة ووكيلاً لوزارة الثقافة للعلاقات الثقافية والخارجية. وتحتوى دائرة المعارف القبطية على جميع المعلومات الثقافية النادرة. فهى تمثل كل شىء خاص بالكنيسة القبطية بداية من التاريخ والثقافة، ومروراً بالعقيدة والطقوس، ووصولاً إلى الفن والعمارة.

ترى، ألا نحتاج لترجمتها ؟

٢ـ فتوى شرعية حول حق الأقباط فى تحويل المعابد القديمة إلى كنائس !!

لا أنكر أنى قد تعجبت كثيراً من الدعوة التى أصبح يرددها من يطلقون على أنفسهم باحثين ويرأسون مراكز يدعون أنها للتنوير الإسلامى. والإسلام الذى نعرفه بعيد كل البعد عنهم، بشأن فتوى شرعية واضحة حول حق المسيحيين فى مصر فى احتلال المعابد الفرعونية واليونانية والرومانية وتحويلها إلى كنائس وأديرة!! وتعجبت أكثر من إثارة هذه القضية بهذا الشكل.

أليس هذا هوما حدث، فعله الفراعنة، وفعله الملوك والسلاطين، وما فعله المسيحيون ثم المسلمون. الكل يطمس آثار من قبله وينسبه لنفسه كإنجازات شخصية، وهوما نلحظه فى طمس كل فرعون لتاريخ من قبله على جدران المعابد الفرعونية قديماً أوطمس ملامح النصب التذكارى للسد العالى ومحاولات تغيير اسم بحيرة ناصر حديثاً.

إن هذا هوالواقع الذى يحتل جزءاً من ذاكرتنا التاريخية، وأعتقد أننا فى حاجة إلى إعادة قراءة التاريخ، وليس إعادة صياغته.

إشكاليات إسلامية

١ ـ فرض «الجزية» وعقد «الذمة».

٢ ـ العلاقة بين الأقباط والتيارات الإسلامية.

١ ـ فرض «الجزية» وعقد «الذمة».

إن الحديث عن «الجزية» أوعن مفهوم «الذمة» هومن أكثر المناطق التى تثير العديد من الخلافات الجدلية التى تجد رواجاً بين الحين والآخر. ويعود هذا الجدل للتباين الشديد للتفسيرات والاجتهادات بين التسامح والمساواة من جانب، وبين الغلو والتعسف من جانب آخر.

وسوف نتعرض لكل من: «الجزية» و«الذمة» من خلال محورين: الأول هوالمحور الأفقى (أى كل قضية على حدة)، أما الثانى فهوالرأسى (أى الربط فيما بينهما).

فالجزية[٤٣] هى الشرط الذى وضع على أهل الذمة فى مقابل بقائهم فى الدولة الإسلامية مقابل حماية المسلمين لهم والدفاع عنهم. ولم تكن عقاباً لامتناعهم عن دخول الإسلام. كما أن هناك إعفاءات مشروطة بعدم القدرة على الوفاء بالجزية، فكانت الجزية لا تطبق إلا على الرجال العقلاء، ولا تطبق على كل من الصبى، والمرأة، والشيخ الكبير، والمسكين الذى يتصدق عليه من الشعب، كذلك الرهبان فى الأديرة وأهل الصوامع، (انظر الاقتباسات فى نهاية الكتاب).

وقد اختلف الفقهاء فى قدر الجزية، فمقدارها لم يكن ثابتاً أومحدداً، بل

اختلف حسب الزمان والمكان، وارتبط بمدى مقدرة الفرد ما لم يحدد مقدارها فى عهد الأمان بين المسلمين وأهل الذمة. ثم أخذت أهمية الجزية تتضاءل بمرور الزمن حيث بدأ مقدارها فى التراجع نتيجة لدخول أهل الذمة فى الإسلام، وأصبحت تسمى «الجوالى» منذ بداية القرن الرابع الهجرى ومع خلافة الطائع العباسى على وجه التقريب. كذلك وجدناها فى الدولة الفاطمية فى مصر، وكان لها ديوان خاص بها عرف بديوان «الجوالى».

وهناك ـ أيضاً ـ الخراج، وهى ضريبة الأرض التى يتم دفعها عن الثمار والزرع فى مقابل حيازتها بمقتضى الصلح. والمقصود هنا بأرض الخراج أى أرض العجم التى فتحت عنوة وتركها الإمام بين أيدى أهلها، وكذلك أرضهم التى صالحوا المسلمين على أن يؤدوا الخراج عنها، وسوف نعرض للفرق بين «الجزية» و«الخراج» من خلال المقارنة التالية(٤٤):

	الجزيـــة	الخـــراج
*	نص.	اجتهاد.
*	أقلها مقدر بالشرع، وأكثرها مقدر بالاجتهاد.	أقله وأكثره مقدر بالاجتهاد.
*	تسقط بالدخول فى الإسلام.	لا تسقط قبل الدخول فى الإسلام أو بعده.

أما عن عقد الذمة وشروطه، فقد اكتملت عبر القرون من خلال عهود الأمان (الجزية والخراج)، ثم أعيد صياغتها من خلال فقهاء المسلمين وأصبحت شروطاً واجبة تم صياغتها فى إطار قانونى فى مرحلة لاحقة من خلال الفقهاء. وهذه الشروط تستند إلى ما اصطلح على تسميته «بالعهدة العمرية» حيث ينسبها البعض إلى الخليفة عمر بن الخطاب، والتى استهدفت تنظيم المجتمع الإسلامى فى عصره، ويمكن أن نجمل هذه الشروط بشقيها المستحق والمستحب فى الجدول التالى(٤٥):

	الشروط المستحقة	الشروط المستحبة
*	ألا يذكروا كتاب الله بطعن فيه، ولا تحريف.	لبس الغيار، وشد الزنار.
*	ألا يذكروا رسول الله ﷺ بتكذيب له، ولا ازدراء.	ألا تعلوا أصوات نواقيسهم، وتلاوة كتبهم.
*	ألا يذكروا دين الإسلام بذم، ولا قدح فيه.	ألا تعلوا أبنيتهم فوق أبنية المسلمين، ويكونوا إن لم ينقصوا مساوين لهم.
*	ألا يصيبوا مسلمة بزنا، ولا باسم نكاح.	ألا يجاهروا بشرب خمورهم، ولا بإظهار صلبانهم وخنازيرهم.
*	ألا يعينوا أهل الحرب، ولا يودوا أغنياءهم.	أن يخفوا دفن موتاهم، ولا يجاهروا بندب عليهم، ولا نياحة.
*	ألا يفتنوا مسلما عن دينه أو يتعرضوا لماله أو دمه.	أن يمنعوا من ركوب الخيل عتاقا وهجانا، ولا يمنعوا من ركوب البغال والحمير.
*	هذه الشروط ملزمة، إذا انقضوها انتقض عهدهم.	هذه الشروط لا تلزم بعقد الذمة.

وهذه العهدة مشكوك فى نسبها للخليفة عمر بن الخطاب للأسباب التالية:

ـ إنها صدرت من المسيحيين للمسلمين، وهوأمر غير منطقى وغير معتاد.

ـ لم تظهر هذه العهدة المزعومة إلا بعد حياة الخليفة عمر بن الخطاب بقرون عديدة.

ـ إن النواقيس التى تذكرها «العهدة العمرية» لم تظهر فى الكنائس إلا فى القرن السابع عشر.

وبالتالى، لا يتم الاحتكام إليها، غير أن لها العديد من التداعيات.

على هذا النحو، يجب أن نؤكد أن «الذمة» فى اللغة هى العهد والأمان والضمان. وهى فى الاصطلاح الفقهى عقد مؤبد يتضمن إقرار غير المسلمين على دينهم، وتمتعهم بأمان الجماعة الإسلامية وضمانها بشرط بذلهم الجزية وقبولهم أحكام دار الإسلام فى غير شئونهم الدينية.

إن فكرة «عقد الذمة» ليست فكرة إسلامية خالصة، وإنما هى مما وجده الإسلام شائعاً بين الناس عند بعثة النبى ﷺ، فأكسبه مشروعيته وأضاف إليه تحصيناً جديداً بأن حوله من ذمة العاقد والمجير إلى ذمة الله ورسوله والمؤمنين.

وهوما نجده بعد تحول الإمبراطورية الرومانية إلى الديانة المسيحية، حيث كان الهدف الرئيسى للسلطة المسيحية فى بدايتها هوالقضاء على الوثنية وتقليص نفوذ اليهودية، وذلك من خلال بعض الإجراءات، منها (٤٦):

- تحريم اقتناء اليهود للعبيد المسيحيين.
- عدم جواز ولاية يهودى على أى مسيحى فى الإمبراطورية.
- حظر التداوى عند أطباء يهود.
- حظر استخدام قابلات يهوديات.
- حظر مؤاكلة اليهود على مائدة واحدة.
- حظر تربية اليهود لأطفال مسيحيين.
- حظر التبشير على اليهود، وتشديد عقوبة المرتد من المسيحية إلى اليهودية (مصادرة أملاكه أوإعدامه).
- حظر بناء المعابد اليهودية الجديدة، كما أصدر البعض مثل ثيودوسيوس الثانى قانوناً يقضى بتحويل المعابد اليهودية إلى كنائس، وعدم ترميم المعابد وتجميلها إلا بإذن إدارى.
- هدم معابد الهراطقة، أوتحويلها إلى كنائس.

ثم واصلت الكنيسة الكاثوليكية تدابيرها المتشددة مع كل من هم غير كاثوليك كضمان لانتصار العقيدة الكاثوليكية، وعلى سبيل المثال:

١ ـ بقاء غير المؤمنين فى منازلهم أثناء الأعياد المسيحية الكبرى.

٢ ـ إجبار البروتستانت واليهود على قبول مراقب كاثوليكى فى احتفالاتهم.

٣ ـ إلزام غير المؤمنين (اليهود والمجوس والهراطقة) على حمل شارة مميزة لهم.

وهى جميعها أمور اقتبسها كما نرى بعض فقهاء المسلمين فيما بعد فى موقفهم من المسيحيين.

ونرصد هنا العديد من الثوابت / الحقائق[٤٧]، كالتالى:

- إن الفقه الإسلامى المعاصر يرى أن الجزية وأصلها الذى تتفرع عليه وهو عقد الذمة قضيتان تاريخيتان لا محل لهما فى عصرنا الحاضر[٤٨].

- على الرغم من أن الذمة هى عقد بين طرفين، هما: الدولة الإسلامية وغير المسلمين المقيمين على أرضها، فإنها ليست وضعاً دائماً لا يتغير، بل هى (عقد) يرد عليه ما يرد على العقود من عوارض، ومنها انتهاء العقد لأسباب لا تحصى. وبالتالى لا يجوز القول بوجوب الجزية عليهم، لأن الجزية من الأحكام المعروفة العلة، وعلتها عدم المشاركة فى الجيش الإسلامى. وقد انتهى هذا الفرض فوجب ألا يُقال بوجوب الجزية أصلاً[٤٩]. وليس معنى أن الذمة عقد (مؤبد) كما يُعرفه الفقهاء أنه يستعصى على أسباب الانتهاء المعروفة لكل عقد، وإنما التأبيد هنا معناه عدم جواز فسخه بإرادة الحكام المسلمين وعدم جواز قبول ظلمهم ـ إن وقع ـ لأهل الذمة[٥٠].

- إن تعبير أهل الذمة صار فى غير محله الآن، حيث إن الإدارة التى أعطت أهل الكتاب حقوقهم فى ذلك الزمان حل محلها الدستور، فهو عقد اجتماعى بين كل الفئات، وهو الذى تستمد منه الحقوق والواجبات[٥١]. فالأقباط لهم كل الحقوق التى للمسلمين وعليهم كل الواجبات التى على المسلمين، وهذه كلمة جامعة لكل شىء، لأنهم يدفعون الضرائب التى يدفعها المسلمون ويدخلون الجيش مثلما يدخل المسلمون. كما أن دعوى فرض الجزية على الأقباط قاصرة، وليس

لها أساس من الصحة ولا تستند إلى أى نص شرعى أوفقهى، وأنه يراد بها إثارة الفتنة بين المسلمين والأقباط(٥٢). والذين يطالبون الأقباط بالجزية لا يفقهون الإسلام ويسيئون إليه أبلغ إساءة، فهم ليسوا جهلة فقط، وإنما مخترقون من جهات لا تحب الإسلام ولا المسيحية وتريد دمار مصر جميعها(٥٣).

إن القياس على ظروف قديمة أصولية، وإعادة تطبيقها فى العصر الحديث أمر غير دقيق، ويفتقد إلى النظرة السليمة.

- إن «الجزية» ليست ملازمة «لعقد الذمة»، بل وحسب أدق أقوال الفقهاء فى تعليلها: إنها بدل عن اشتراك غير المسلمين فى الدفاع عن دار الإسلام (واجب الجندية)، وهوما أكده كثير من الفقهاء، بل صرح به الإمام ابن حجر العسقلانى فى شرحه لصحيح البخارى، حيث قال إن الجزية عند الجمهور (أى الفقهاء) هى بدل الجهاد (ج ٦ ـ ص٣). ومن هنا، فإن غير المسلمين من المواطنين الذين يؤدون واجب الجندية ويسهمون فى حماية دار الإسلام لا ينطبق عليهم طلب الجزية.

- إن الدول الإسلامية الحالية تمثل نوعاً جديداً من أنواع السيادة الإسلامية، لم يتعرض لأحكامها الفقهاء المقلدُون؛ لأنه لم يوجد فى زمانهم. والمقصود هنا: السيادة المبينة على وجود أغلبية مسلمة شاركها فى إنشاء الدولة وإيجادها أقلية وأقليات غير مسلمة. إن الدولة الإسلامية التى قامت بعد عهد الرسول ﷺ وفى عهد الخلفاء هى ما يعرف اليوم بالعالم الإسلامى الذى طبقت فيه الأحكام الشرعية والفقهية المدونة فى كتب الفقه اليوم. هذه الدولة قد انقضت بانحسار سلطان الخلافة الإسلامية عن معظم أجزائها بعد سيطرة الاستعمار الغربى عليها، وتوقف العمل بأحكام الشريعة فيها.

- نذكر أنه فى الوقت الذى قررت فيه الدولة الإسلامية أن يدفع غير المسلمين (الجزية)، قررت ـ أيضاً ـ أن يدفع المسلمون (الزكاة) بحيث تقوم الدولة نفسها بجمعها وتحصيلها.

وقد أكد الفقهاء ـ على أنه إجماع صحيح ورأى فقهى سديد ـ أن للحكم علة دار معها، وحيث توجد، يوجد الحكم، وحيث تنتفى، ينتفى الحكم. وهوما جعل

الفقهاء يعللون طلب الجزية بعدم مشاركة غير المسلمين فى المجتمع الإسلامى فى الدفاع عنه، ونصوا على إسقاطها بقبولهم المشاركة فيه. وهى مشاركة واقعة اليوم بحكم الدستور والقانون الذى يخضع له الجميع.

وفى ظل تطبيق أحكام «عقد الذمة» ثبتت به حقوق لأهلها. هذه الحقوق تقوم على قاعدة أصلية، هى: (إن لهم مثل ما للمسلمين، وعليهم مثل ما على المسلمين).

وذلك هو مقتضى الشركة فى الوطن الواحد، فأول هذه الحقوق هو تمتعهم بحماية الدولة الإسلامية والمجتمع الإسلامى من كل عدوان خارجى ومن كل ظلم داخلى. ومع هذه الحقوق - أو ما يقابلها - يثبت «عقد الذمة» ثلاثة واجبات على أهل الذمة، هى:

أولاً: الالتزام بالتكاليف المادية من الجزية والخراج إلى الضرائب وغيرها. وفى التكاليف بالخراج والضرائب الأخرى يتساوى المسلمون مع غير المسلمين.

ثانياً: الالتزام بأحكام القانون لأنه قانون الدولة التى هم مواطنوها ويحملون جنسيتها. وهذا كما يُطبق عليهم، يُطبق على المسلمين من أبناء الدولة دون ميزة فيه لأحد، ولا نقص يدخل به على أحد. فكانت (الجزية) لغير المسلمين، و(الزكاة) على المسلمين.

ثالثاً: مراعاة شعور المسلمين، فلا يجوز لهم أن يسبوا الله ولا رسوله ﷺ ولا دينه ولا كتابه جهراً. ولا يروجون من الأفكار ما يُنافى عقيدة الدولة، ما لم يكن ذلك جزءاً من دينهم وعقيدتهم (مثل: التثليث والتوحيد). ويقتصرون فى ذلك على أبناء ملتهم، ولا يذيعونه فى أبناء المسلمين ليفتنوهم عن دينهم.

إن هذه الواجبات يقابلها الواجب الملقى على المسلم ديناً باحترام ديانات الأنبياء قبل الرسول ﷺ، وبالإمساك عن جدال أهلها إلا بالتى هى أحسن، وبالإحسان إليهم أداء لحق ذمة الله ورسوله والمؤمنين. وإذا انتقلت تلك الحقوق والواجبات فى الدولة الإسلامية العصرية من النطاق العقدى إلى النطاق الدستورى، فإن ذلك لا يؤثر بشىء فى التزام الدولة الإسلامية العصرية بها.. قضاء من حيث هى واجب

أوحق دستورى، وديانة من حيث هى تعود فى أصل تقريرها إلى وضع دينى. وفى ذلك مزيد من تحقيق لمصلحة غير المسلمين فى الدولة الإسلامية، وتأكيد لضمان حماية حقوقهم.

إن ما أوجبه الدين وألزمه، لن يستطيع حاكم مسلم أن يتحلل منه أويجاهر بعدوان عليه أوإنكار له. ولقد أقر التشريع الإسلامى مبدأ الاستقلال التشريعى والشخصية التشريعية الثقافية لأهل الكتاب في جميع علاقات اجتماعهم الداخلى(٥٤) حيث قال: ﴿ وَلْيَحْكُمْ أَهْلُ الإِنجِيلِ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فِيهِ ﴾ [المائدة: ٤٧].

وفى هذا السياق، نذكر أنه على الرغم من أنه للمرة الأولى فى التاريخ، تنطلق أمة هى دينية فى مبدئها وفى سبب وجودها وهدفها فى نشر الإسلام عن طريق الجهاد بأشكاله المتعددة (تبشيرية وعسكرية و...)، فإنها فى الوقت نفسه قد منحت الشعوب الخاضعة لسلطانها حق المحافظة على معتقداتها وتقاليدها وتراث حياتها(٥٥).

على هذا النحو، نجد أن تعبير (أهل الذمة) ذو دلالة مركبة، فهويتضمن مدلولين: الأول يُشير لمن هم ليسوا من غير المسلمين، والثانى يُشير إلى المواطنين كما هوفى الاجتماع السياسى(٥٦).

بقى أن نقول حول هذه الإشكالية: إنه لاشك أن هذه العهود أوالعقود تستوحى المبادئ القرآنية، لكنها فى الوقت نفسه تعكس الظروف المحيطة بالفتوحات المتعاقبة وخصائصها، فالعهود التى أعطيت للمسيحيين بوصفهم (أهل الكتاب) سرعان ما حددت فى الواقع وضعيتهم كأهل ذمة. وبدا أن ذميتهم هذه أقرب إلى العقد منها إلى الوضع الثابت أوالمطلق فى إطار التفسير التاريخى(٥٧).

ولقد حددت العهود الأولى إطاراً مرجعياً للعلاقة بين الحكام ورعاياهم المسيحيين، لكن الظروف السياسية المتغيرة، بالإضافة إلى توجهات الحكام الشخصية ونوازعهم، تفسر لنا الممارسات المتباينة بين الشدة واللين(٥٨). إن أول وثيقة مكتوبة فى التاريخ الإسلامى هى الوثيقة التى حررها الرسول ﷺ وهويُرسى أسس المجتمع الإسلامى فى المدينة. وهي الوثيقة التى جعلت غير المسلمين المقيمين فى دولة المدينة مواطنين فيها، لهم من الحقوق مثل ما للمسلمين،

وعليهم من الواجبات مثل ما على المسلمين. وهويجعل هذه الوثيقة أحد مفاخر الإسلام لأنها سبقت المواثيق العالمية والدساتير الوطنية بقرون عدة فى مجال تطبيق مفاهيم الحريات الدينية.. وكنموذج لذلك(٥٩)، نجد أن مقولة «لا ولاية لغير المسلم على المسلم» لم ترد فى القرآن الكريم أوفى السنة النبوية. وقد استخرجت من حكم استثنائى هوالآية الخاصة بعبد الله بن سلول وعبادة بن الصامت، وهى على أية حال خاصة بعهد معين وعصر بذاته.. كانت الولاية فيه للأفراد. أما فى العصر الحالى، فإن الولاية للقانون والسلطان لأحكامه، وشهادة الشاهد تكون دائماً فى قوانين مدنية خاضعة لتقدير القاضى، الذى هو ـ بدوره ـ جزء من النظام القضائى الذى يفصل بأكمله فى النزعات ويقضى فى الخصومات.

٢ ـ العلاقة بين الأقباط والتيارات الإسلامية:

تعد إشكالية العلاقة بين الأقباط والتيارات الإسلامية(*) من أكثر القضايا الشائكة جدلية. ولا تعود هذه الجدلية لموقف الأقباط من التيار الإسلامى فحسب، بل ـ أيضا ـ للمواقف المتباينة لهذه التيارات من الأقباط (وهوما تناولناه فى «شهادات وملاحق واقتباسات» بعنوان: فى الرفض المسيحى).

وسوف نتعرض فى البداية لموقف الأقباط من التيار الإسلامى، هذا الموقف الذى يتضمن الكثير من عدم الفهم من جانب، والغموض من جانب آخر. ويعود عدم الفهم لأن المسيحيين فى غالبيتهم ينظرون إلى التيار الإسلامى على اعتبار أنه كتلة واحدة متناسقة ومتكاملة، بل ويعتقد البعض منهم أنه لا فرق بين الإخوان المسلمين وبين الجماعة الإسلامية أوجماعة الجهاد أوجماعة التكفير والهجرة أوحتى تيار الوسط (الجيل الجديد) المنشق عن الإخوان (الجيل القديم).

على هذا النحو، لا يفرق العديد من المسيحيين بين التيارات الإسلامية المختلفة وبين منظريها ورموزها. ونعتقد أن سبب هذا الحال يعود إلى:

ـ الربط بين التيار الإسلامى والعنف (الإرهاب والتطرف).

(*) ونقصد بهذه التيارات من يأخذ منها صيغة رسمية وقانونية مثل حزب العمل، ومن يحاول أن يكون له شرعية مثل الإخوان، أوأحزاب تحت التأسيس، وعلى سبيل المثال: حزب الوسط وحزب الإصلاح.

ـ الاعتقاد أن هذا التيار يهدف بشكل أساسى إلى إقامة الشريعة الإسلامية ، وهوما يُمثل نوعاً من التهديد للمسيحيين .

ـ الاعتقاد أن هذا التيار فى مجمله يستحل أرواح المسيحيين وممتلكاتهم . خاصة فى ظل ما يُمكن أن نطلق عليه كتابات الأزمة ، وعلى سبيل المثال لا الحصر : كتاب «مقدمة فى فقه الجاهلية المعاصرة» لعبد الجواد ياسين ، وكتاب «الفريضة الغائبة» لمحمد عبد السلام فرج ، وكتاب «التوسمات» لشكرى مصطفى .

ونرى أن سبب هذا الاعتقاد لدى المسيحيين يرجع لعدم معرفة التيارات الإسلامية المختلفة بطبيعة الأقباط وكنيستهم الوطنية من جانب ، وعدم قدرتهم على الوصول لفتح قنوات حوار واتصال مع الرموز والقيادات القبطية من جانب آخر .

وعلى الرغم من وجود بعض التجارب فى السنوات الأخيرة ، فإنها سرعان ما أجهضت . غير أن هذا لا ينفى وجود (بعض) المبادرات الفردية القوية من الجانبين . أضف إلى هذا ما يتلقاه المسيحيون من الخطاب الفكرى (السلبى) لهذه التيارات ، والذى تجده فى شرائط كاسيت (على الرصيف) وأيضاً الكتب والمنشورات ، وفى بعض الأحيان الإذاعة والتليفزيون ، وتتجه كلها فى اتجاه لتكفير المسيحيين فى مصر أوبصورة أخرى ، مثل : ترديد البعض بوجوب فرض الجزية عليهم .

أما عن موقف التيارات الإسلامية من الأقباط ، فيمكن تلخيصها فى التأكيد ـ كتجربة شخصية ـ على عدم معرفتهم بالأقباط وتاريخهم ، وبالكنيسة ودورها الوطنى . فالعديد منهم لا يفرق بين المسيحى المصرى والمسيحى الأمريكى أوالإنجليزى ، وبالتالى لا يُفرق بين المسيحية العربية والمسيحية الغربية . ولهذا يترجم كل الغضب تجاه الغرب الإمبريالى الذى يرى فيه البعد الدينى (المسيحى) قبل أن يرى فيه البعد الاقتصادى الرهيب ، وفى كل الأحوال يرى فى المسيحى المصرى صورة التابع لهذه القوة الغربية المستبدة .

وسوف نستعرض الآن لعدة نماذج عملية لموقف الأحزاب / التيارات ذات الصبغة الإسلامية من أقباط مصر ، بداية من الإخوان المسلمين ثم حزب العمل ، ومروراً بحزب الوسط ، ووصولاً إلى حزب الإصلاح .

الإخوان المسلمون:

وسنحاول هنا رصد موقف جماعة الإخوان المسلمين من خلال عدد من وثائقهم وبياناتهم ـ كنموذج ـ له دلالة موضوعية فى بعض القضايا .

والبداية هنا ، تكون من خلال إحدى رسائل الإمام حسن البنا (مؤسس الجماعة) فى رسالة له بعنوان «نحو النور» ، والتى يؤكد فيها على النص الصريح الواضح الذى لا يحتمل لبساً ولا غموضاً فى حماية غير المسلمين ﴿ **لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ** ﴾ [الممتحنة : ٨] .

إن الإسلام المعتدل والمنصف ـ كما يراه البنا ـ لا يُمكن أن يكون أتباعه سبباً فى تمزيق وحدة متصلة ، بل بالعكس أكسب هذه الوحدة صفة القداسة الدينية .

وهو ما أكده الشيخ سيد سابق (أحد أبرز أعضاء جماعة الإخوان فى الأربعينيات) فى كتابه المهم «فقه السنة» الذى استمده من القرآن الكريم والسنة النبوية ، حيث نص على التأكيد على حقوق غير المسلمين تحت عنوان فرعى (كفالة الحرية الدينية لغير المسلمين) ، وهى :

- عدم إكراه أحد على ترك دينه ، أو إكراهه على عقيدة معينة .
- من حقهم ممارسة شعائر دينهم بحرية تامة ، فلا تهدم لهم كنيسة ، ولا يُكسر لهم صليب ، بل ومن حق زوجة المسلم المسيحية أن تذهب إلى الكنيسة ، ولا حق لزوجها فى منعها من ذلك .
- أباح لهم الإسلام ما أباحه لهم دينهم من الطعام .
- لهم الحرية فى قضايا الزواج والطلاق والنفقة ، ولهم أن يتصرفوا كما يشاءون فيها دون قيود أو حدود .
- حمى الإسلام كرامتهم ، وصان حقوقهم وحفظها ، وأعطاهم الحرية فى الجدل والمناقشة فى حدود العقل والمنطق مع البعد عن الخشونة والعنف .
- سوى بينهم وبين المسلمين فى العقوبات (لهم ما لنا وعلينا ما عليهم) .

ـ أحل الإسلام الأكل معهم ومن ذبائحهم، والتزوج من بناتهم.

ـ أباح الإسلام المعاملات المختلفة معهم، وتقديم الهدايا لهم ومبادلتهم البيع والشراء، ونحوذلك من المعاملات.

وقبل أن نتطرق لمواقف الإخوان الحديثة، نرصد هنا بعض الملاحظات المهمة، وعلى سبيل المثال:

١ ـ لم يقع إطلاقاً أى اعتداء من المنتمين بشكل مباشر للإخوان على الأقباط.

٢ ـ أعلن عمر التلمسانى (المرشد العام للإخوان المسلمين) عندما تم تحديد إقامة البابا شنودة الثالث فى دير وادى النطرون أنه مستعد لأن يقف مطالباً بالإفراج عنه من أعلى مئذنة بالقاهرة، وكان من أوائل من زاروه بعد عودته إلى القاهرة.

٣ ـ يحرص الإخوان على مشاركة الأقباط بالتهنئة فى أعيادهم، وهوما لمسته فى مشاركة سيف الإسلام حسن لبنا (ممثلاً عن الإخوان) بذهابه إلى الكاتدرائية لتهنئة البابا بالأعياد.

٤ ـ إدانة الإخوان فى بيانات رسمية للأحداث الطائفية.

وعبوراً فوق سنوات وأحداث عديدة، نجد أنهم قد أكدوا فى ميثاقهم الوطنى على ما يلى(٦٠):

ـ حرية الاعتقاد الخاص.

ـ حرية إقامة الشعائر الدينية لجميع الأديان السماوية المعترف بها.

ـ حرية الرأى والجهر به والدعوة السلمية إليه.

كما يؤكدون فى بيان للناس(٦١) على أن موقفهم العام من المجتمع (مسلمين وغير مسلمين) هوموقف منتسب إلى الإسلام وملتزم بمبادئه. كما أكدوا على موقفهم من المسيحيين فى مصر والعالم العربى بأنهم شركاء وإخوة فى الكفاح الوطنى الطويل.

وعلى الرغم مما أثاره مصطفى مشهور (المرشد العام الراحل للإخوان المسلمين) من ردود أفعال عديدة بعد تصريحاته الصحفية(٦٢) بعدم إلحاق الأقباط بالجيش،

فإنه قد ألحق هذه التصريحات بعد الهجوم عليه وعلى الإخوان برسالة أكد فيها على أن المواطنين الأقباط بمصر مواطنون متساوون فى الحقوق والواجبات. كما أنهم إخوة مشاركون فى الكفاح لتخليص هذا الوطن من الاستعمار الأجنبى. فهم لهم حق المواطنة كاملة خاصة فى توالى الوظائف العامة، وفى المشاركة فى الانتخابات (حق الترشيح والتصويت)، وتولى عضوية المجالس النيابية.

وجميع ما يخالف هذه المعالم والأصول والمفاهيم الثابتة والواضحة ليس من منهج الإخوان المسلمين.

ثم صرح المستشار محمد المأمون الهضيبى (نائب المرشد العام للإخوان المسلمين حينذاك) فى أحد اجتماعات المعارضة المصرية[٦٣] بتأكيده على عدم الخلط بين عضوية الأحزاب والديانة. كما رحب بانضمام المسيحيين لجماعة الإخوان المسلمين، ودعا إلى تشكيل حكومة مدنية، لا تفرق على أساس الدين.

كما تناول المستشار الهضيبى موقف الإخوان المسلمين من الأقباط[٦٤] على اعتبار أن هناك موقفًا مبدئيا ثابتًا مفروضًا على المسلمين بموجب إسلامهم وأيمانهم مؤكد بنصوص القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، ويتلخص هذا الموقف فيما يلى:

- إنهم جزء من نسيج المجتمع المصرى.
- إنهم شركاء الوطن والمصير.
- لهم مثل ما للمسلمين، وعليهم مثل ما على المسلمين.
- حرية الاعتقاد والعبادة محترمة للجميع، والتعاون فى كل ما يخدم الوطن ويحقق الخير لكل المواطنين، أمر لازم.
- الحرص على روح الأخوة التى ظلت تربط على مدى القرون بين أبناء مصر جميعاً مسلمين وأقباط، وإشاعة الأصول الداعية إلى المحبة والمودة.
- تأكيد الوحدة الوطنية وعدم السماح لأى نشاط يؤدى إلى إثارة مشاعر الفرقة الدينية أو التعصب الطائفى.

ـ الحرص على روح الأخوة المصرية التى أظلت أبناء مصر على مر القرون (مسلمين وأقباطا) لتمكين الأمة من العمل المتكامل لبناء مستقبلها وحماية لها من ويلات التعصب الطائفى.

وبالإضافة إلى هذه النصوص المهمة، نذكر ـ هنا ـ أيضا نموذجين لبيانات الإخوان المسلمين فى بعض القضايا المهمة التى أثرت بشكل أو بآخر على الحياة السياسية المصرية.

القضية الأولى (أحداث الكشح الثانية)(٦٥): والتى أكدوا فيها أنهم قد هالهم وآلمهم أن يصل التوتر فى المعاملات الفردية بين بعض أبناء قرية الكشح إلى مستوى الإساءة إلى وجه مصر السمح وشعبها العريق، الذى تنهض العلاقات بين أفراده وجموعه على أساس من الحب والتسامح والإخاء، وتأكيد الوحدة وتوثيق عراها، وعلى إدانتهم لجميع أشكال العنف، كما أدانوا أية محاولة لتصوير الأمور من قبل أى جهة على غير حقيقتها أوأى محاولة للإساءة إلى مصر ووحدتها.

القضية الثانية (زيارة لجنة الحريات الدينية الأمريكية)(٦٦): حيث أكدوا فيها على رفضهم المهمة التى يقوم بها وفد لجنة الحريات الدينية فى التحقيق بزعم وجود انتقاص للحريات الدينية فى مصر. كما أدانوا هذا المنهج الأمريكى المستفز لحقوق وسيادة الدول الأخرى، فليس من المعقول أن تتحول الزيارات إلى لجان تحقيق ينتج عنها عقوبات يُنزلها الكونجرس الأمريكى بنظم وحكومات وشعوب مستقلة لها كرامتها وسيادتها.

كما دعوا كل الأحزاب والقوة السياسية، وكذلك جميع المواطنين المصريين لمقاطعة هذا اللجنة ومحاصرتها وعدم التعامل معها. وأكدوا على أن شعب مصر مسلمين ومسيحيين يعيشون تحت سماء هذا الوطن فى ظل وحدة وطنية صلبة لا تزعزعها مواقف فردية، أوأحداث طائشة هنا أوهناك.

وعن رأيه فى قضية الديمقراطية(٦٧) يقول نائب المرشد العام للإخوان المسلمين: يجب أن تتوافر آليات الديمقراطية سواء البرلمانية أوالرئاسية أوغير ذلك. وهناك جانب آخر هوالذى قد نختلف فيه، وهوجزء موجود فى الغرب الذى يتعامل مع الديمقراطية كعقيدة ومبدأ فكرى يؤكد أن عقل الإنسان هوكل شيء، وأنه لا يوجد محرمات فى الدين. أما الشورى فهى جزء من الدين الإسلامى.

وفى تصريح مباشر للهضيبى عن المجتمع المدنى[٦٨] فى فكر وأدبيات الإخوان المسلمين، يقول بالنص: لا يوجد عندنا غير المجتمع المدنى، ولا توجد قداسة لشيخ الأزهر أولرئيس الدولة لأنه لا يوجد معصوم بعد الرسول.

ونحن عندما نطالب بدولة تلتزم بمبادئ الإسلام الأساسية من خلال حكومة مدنية؛ ليُمكن تداول السلطة.

ويُشدد على أن الإسلام يساوى فى الحقوق الإنسانية بين الجميع، ولا يوجد تفرقة نهائياً فى هذه الحقوق.

حزب العمل:

الإسهام الذى قدمه حزب العمل فى مؤتمره العام السابع[٦٩]، هو وثيقة مهمة بعنوان «غير المسلمين فى الدولة الإسلامية (رؤية معاصرة) نموذج الأقباط فى مصر» حيث تؤكد هذه الوثيقة على عدد من الثوابت الجوهرية التى نجملها فيما يلى:

* الإسلام لا يعترف بالعنصرية ولا التعصب.

* الآيات لا تتعارض مع بعضها البعض، وإنما إذا وجد ما يشبه ذلك فى النص الظاهر فينبغى أن نتبين ما مناسبة ذلك فى النص الظاهر وينبغى أن نتبين ما مناسبة وجود وورود هذا النص، وما الحالات التى يعمل فيها.

* إن طول فترة الاختلاط والمعاشرة اليومية بين المصريين مسلمين ومسيحيين جعلت السلوك اليومى للفريقين لا يختلف عن بعضها البعض، كما لا ننكر بعض المشاحنات.

* ونحن فى هذا الأمر لا نسعى إلى التعامل بإحسان مع المسيحيين لخوفنا منهم، ولكن نفعل ذلك فى المقام الأول امتثالاً لأمر ديننا الذى أمرنا بأن نحسن إلى كل من لم يسئ إلينا وكل من لم يتآمروا ضدنا.

* إصرار وحرص حزب العمل على مشاركة الأقباط فى كل المشروعات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، ومما يصعب هذه المهمة على الحزب، أن غالبية التيارات الإسلامية لم تبدأ بنظرة فاحصة متعمقة لهذه القضية، وبالتالى

لم تضع تصوراً صحيحاً لمواجهتها، وبالتالى فمن حيث لم تقصد خدمت مخططات الأعداء أحسن خدمة .

* الأقباط هم شركاء فى نسيج وفى تشكيل وفى مستويات الدولة الإسلامية ، وإذا كانوا شركاء فى المجتمع وفى الدولة فمن الطبيعى أن يكونوا شركاء فى المؤسسات السياسية التى ستقوم بها الدولة من أحزاب وهيئات سياسية وجميع أشكال المجتمع المدنى . كما تتعرض الوثيقة للعديد من القضايا المهمة ، وعلى سبيل المثال لا الحصر :

- منهج القرآن والسنة فى التعامل مع المخالفين .
- التباين بين الناس سُنة إلهية .
- الدور الخارجى فى إثارة الفتنة .
- وعى الحركة الإسلامية المعاصرة بخطورة الفتنة .
- مقترحات على طرق الوحدة .
- تأويل خاطئ لآيات القرآن .
- الأقباط والشريعة الإسلامية وحقوق المواطنة .
- مشاركة الأقباط فى تولى الوظائف العامة .

حزب الوسط:

وتنقسم رؤية حزب الوسط (تحت التأسيس) إلى : برنامجين .

أولاً : أوراق حزب الوسط [٧٠] .

دعا الحزب إلى (الإسلام الحضارى) كبديل مستقبلى ، يهدف إلى البحث عن السياق المرجعى الذى يجمع (الكل) ويعبر عن (الكل) ، ويظل (الإسلام كدين) يُعبر عن الملة ومن ينتمى إليها . وبذلك يكون (الإسلام كدين) المعبر عن الأغلبية ، هوالقوة الحقيقية الحافظة للإسلام كحضارة المعبر عن (الجميع) ، والذى يحفظ وحدة (الكل) .

ومن ثم، أصبحنا فى حاجة إلى التأكيد على معنى ثابت للاجتهاد، وتتابع على تأكيده رجالات الفقه والشريعة فى مصر، فمشاركة الأخوة المسيحيين فى الدفاع عن تراب هذا البلد الأمين، يعنى وطناً واحداً، ومواطنين مسلمين ومسيحيين، يتمتعون بحقوق المواطنة الكاملة، لهم عين الحقوق المدنية والسياسية. وعليهم عين الالتزامات فى إطار من المساواة الكاملة التى يُكفلها الدستور. غير أننا ـ استناداً إلى المواد المتفق عليها من الدستور ـ لا نقر الدعاوى العلمانية التى تسعى إلى فصل الدين عن الحياة، إذ تجربة أربعين عاماً أكدت ـ مع وقوع أحداث الفتنة ـ أن تغذية الوحدة الوطنية برافد الدين أمر مهم، بحيث يشعر كل من المسلم والمسيحى بوطنيته وبوحدته: أحدهما مع الآخر من خلال دين كل منهما. فالدين هوأقوى مصدر للإلزام الخلقى.

ثانياً: أوراق حزب الوسط المصرى(٧١).

يؤكد الحزب هنا على طرح جديد لقضية خلافية قديمة، وهى علاقة المسيحيين بالشريعة الإسلامية، حيث أكد أن الشريعة الإسلامية بها أحكام جزئية تفصيلية تضمنتها النصوص، وهى واجبة التطبيق بالنسبة للمسلم. أما بالنسبة لغير المسلم، فالقاعدة الإسلامية أن يتركوا وما يدينون، ولذلك فإن كل ما يتعارض مع عقيدة غير المسلم لا يطبق عليه، بل تطبق عليه فيه شريعته (مثل الزواج والطلاق لدى الأقباط المصريين). أما ما لا يتعارض مع العقيدة فهوينطبق على المسلم وغيره، سواء بسواء. فالجانب الدينى للاجتهاد، يتوقف عند تحديد مساحة «المسموح» وهى المساحة المستمدة من الأصول.

إن مبادئ الشريعة الإسلامية هى المصدر الرئيسى للتشريع. وهذه المرجعية الدينية هى مقتضى إيمان المسلم، لا يكون كذلك إلا به. وهى للأقباط مرجعية الحاضر التى بها يعتزون وإليها ينتمون.

ثم يتعرض للتعددية الدينية، فيؤكد أن المسلم والمسيحى فى المشروع الحضارى الإسلامى، كلاهما على قدم المساواة، فى الانتماء، والدور، والأصالة. فهما أبناء أمة واحدة، وحضارة واحدة، وإن تعدد الانتماء الدينى.

ويُشدد هنا على أن الحقوق ليست متساوية بينهما فقط، بل الأهم أن نقول إن

الواجبات متساوية بينهما، فى النهوض بالأمة وإدارتها، والدفاع عنها، وحماية مقدساتهما الإسلامية والمسيحية. فهوأمر مشاركة إيجابية ومساهمة مشتركة فى إدارة أوضاع الجماعة.

وأكدوا على عدم جواز حرمان أحد من المواطنين من تولى أية وظيفة عامة، مهما كانت، بسبب انتمائه الدينى. وجميع المقولات الخاصة بالولاية المبنية على اختلاف الدين تحتاج إلى تبنى الاجتهاد الجديد، الذى ينظر إليها فى ضوء طبيعة النظام السياسى، الذى كان سائداً وقت صدورها عن النبى ﷺ أوعن كبار الصحابة، أوأئمة الفقه. والحزب ينطلق فى اعتناقه لهذا الموقف الاجتهادى من حقيقة واقعية، يعلمها الكافة، هى توزع الأدوار الذى كانت تعبر عنه «ولاية الأمر» على مؤسسات تنفصل فيها الأدوار عن الأشخاص القائمين بها، وتتمايز كل مؤسسة عن سواها فى اختصاصاتها وكيفية تشكيلها. مما يعنى أن نشاط الأمة يخص كل أبنائها ولهم فيه أن يصلوا حسب كفاءتهم لأى منصب، وهم يتشاركون مع المسلمين فى كل شىء، ولا يختص المسلم أوالمسيحى منها، غير أن تولى المناصب ذات الصبغة الدينية يجب أن يبقى حقاً خالصاً لأبناء الدين.

كما يرى حزب الوسط أن التعددية الدينية المتمثلة فى الإيمان بالأديان السماوية الكبرى، لا سيما المسيحية والإسلام، هى جزء من تراث الأمة وثقافتها، وأن الإسهام المسيحى وجذوره القبطية وتراث كنيسته وتاريخها، جزء من ثقافة الأمة ومعارفها، يجب أن يجد طريقاً جنباً إلى جنب مع معالم الثقافة الإسلامية وقيمها ومكوناتها.

وعن الديمقراطية(٧٢)، نجد أنها أفضل وسيلة عصرية ـ فى رأى وكيل مؤسسى حزب الوسط المصرى ـ لمواجهة التسلط والدكتاتورية، كما أنها أفضل آلية لضمان تداول السلطة، وتطبيق الحريات ومحاربة الفساد.

كما يؤكد على أن المجتمع المدنى(٧٣) هوالطرف النقيض من المجتمع العسكرى، وأنهم كحزب يرفضون الشكل العسكرى، كما يرفضون ـ أيضاً ـ الشكل الثيوقراطى الدينى. وبالتالى، فليس لديهم (حساسية) المصطلح لأنه مستورد أوصناعة غربية.

وقد ركزوا فى برنامجى كل من : حزب الوسط (الأول) وحزب الوسط المصرى الجديد (الثانى) على أن مفتاح التغيير يبدأ من تعظيم دور الأمة، وتحجيم دور الدولة لأننا لمسنا المحاولات التى تمت من أجل السيطرة على قوى كثيرة فاعلة فى المجتمع. وهوما يؤكد دور العمل الأهلى لدى أصحاب حزب الوسط لتعظيم الدور الوطنى.

وعن ماهية (المواطن) (٧٤) فى مصر يُشير وكيل مؤسسى حزب الوسط المصرى بأن كل من يعيش على هذه الأرض، وحاصل على الجنسية المصرية، هو مواطن. وقد طرح حزب الوسط فى هذا الشأن أن مفهوم (المواطنة) بالتزاماتها وواجباتها هو معيار التفضيل بين الناس وليست الديانة.

حزب الإصلاح (٧٥):

يؤكد حزب الإصلاح على أن الاهتمام بالإصلاح الدينى، ينبغى أن يكون فى أولويات همـوم الإصلاح الوطنى. ويؤكد على الالتزام بالعديد من المبادئ والأسس منها:

البند الثالث: أن تكفل الدولة ـ وفقا لأحكام الشريعة ـ حرية الاعتقاد الدينى والفكرى وحرية إبداء الرأى بالقول والكتابة أوغيرهما فى نطاق الحقوق الدستورية والقوانين العامة.

البند العاشر: التأكيد على أنه ﴿لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة: ٢٥٦]، وأن لغير المسلمين ما للمسلمين، وأن عليهم ما على المسلمين باعتبارهم مواطنين فى وطنهم، مع مراعاة أحكام الشريعة الإسلامية وفى حدودها، وأن لأهل الكتاب حرية ممارسة شعائرهم الدينية، وأن لهم الحق فى الاحتكام إلى شرائعهم فيما يتعلق بالأحوال الشخصية إلا إذا آثروا أن يتحاكموا إلى الشريعة الإسلامية.

وفى النهاية، نرصد بعض الملاحظات المهمة حول مكانة الأقباط فى أدبيات وبرامج الأحزاب التى استعرضنا أطروحاتهم:

١ ـ لا شك أن «المواطنة» كمصطلح أوكمفهوم فى أدبيات الحركة الإسلامية يُشير عند الكثيرين إلى المواطنة المكتسبة، وهوما يُمكن أن يؤدى إلى انتقاص فى الحقوق.

إن الاجتهاد الدينى تجاه غير المسلم فى مصر ما زال مضطرباً وغير ثابت، لأنه لم يتجاوز - فى الكثير من الأحيان - فكرة إعادة إنتاج الخطاب الإسلامى التقليدى، اللهم إلا فى طرح بعض المفاهيم الحديثة كشكل بعيد عن المضمون وعن الواقع العملى، وعلى سبيل المثال: المواطنة، التعددية، الديمقراطية. أضف إلى هذا أن البرنامج / الخطاب السياسى ليس هوالمعيار الأهم لقياس مدى ديمقراطية أى حزب أوتنظيم، لأن مثل هذه النوعية من الخطابات تحمل قدراً كبيراً من التكتيك للإيحاء بانطباع يُراد له الترويج، وقد يتضمن ما لا يؤمن به أصحابه أويحجب ما لا يُراد الإفصاح عنه. وبالتالى، يكون المعيار الحقيقى لاختبار مفردات أى برنامج / خطاب سياسى هومدى تطبيقه فى الحياة العامة.

٢ - أما عن قضية الاجتهاد التى تشغلنى كثيراً، فنعتقد - كما يذهب الكثيرون الآن - إلى تراجع فقه الاجتهاد، ليس على الجانب الإسلامى وحسب، بل - أيضاً - على الجانب المسيحى. وهوما يُعد خطراً عظيماً. أضف إلى هذا ظهور بعض الأفكار التى تعد بمثابة اجتهاد حكومى أى يتم تفصيلها حسب القضية المراد إقحام الدين فيها ليعطيها الصبغة الشرعية، ومن ثم يصبح ملزماً للجميع. ولقد أصبحنا فى أشد الحاجة الآن إلى الدعوة لفتح باب الاجتهاد الدينى بتنظيم منهجى يختلف تماماً عن الصورة التقليدية له؛ لكى نتمكن من التعامل مع بعض مستحدثات العصر، وعلى سبيل المثال: العولمة والإنترنت والهندسة الوراثية؛ لكى نتمكن من أن نتواكب مع متغيرات العصر بدون أن نتنازل عن الثوابت الإيمانية والعقائدية(٧٦). فالاجتهاد فريضة يوجبها الدين، وضرورة يُحتمها الواقع(٧٧) فى زمن دائم التغيير ومتلاحق التطور بحيث يمتزج فيه الخاص بالعام، والمطلق بالمحدد(٧٨).

٣ - وفى قضية تطبيق الشريعة الإسلامية، فإن ما يشغل المسيحى هوأن يعرف ما هى الشريعة المقصودة؟ لأنه يتذكر للوهلة الأولى: أفغانستان وباكستان وإيران والسعودية، وما يرتبط بهما من أنماط متباينة للحكم الإسلامى، بل ومغايرة فى كثير من الأحيان. كما يريد أن يعرف موقعة الأساسى فى تطبيق هذه الشريعة بحدودها المتعددة. وليس كما يروج البعض أن المسيحيين يعتبرون أن تطبيق الشريعة الإسلامية مصدر للتوتر والفرز الطائفى(٧٩).

وفى هذا الصدد، أعتقد أننا نواجه مأزق العلاقة بين الدين والدولة على المستوى الفقهى / الدستورى، فالدستور المصرى يتضمن المادة التى تنص على أن (الإسلام دين الدولة، وكذلك مبادئ الشريعة الإسلامية هى المصدر الرئيسى للتشريع) وهى المادة الثانية من الدستور بعد تعديلها عام ١٩٨٠. وهذا لا يعنى أن إصدار أى تشريع من غير مبادئ الشريعة يجعله تشريعًا غير دستورى لأن «المصدر الرئيسى» ليس معناه فى اللغة العربية (المصدر الذى يبطل ما عداه). ونعتقد كما يذهب البعض إلى أن النص كان من الممكن أن يخدم الغرض منه بصورة أوضح، لو طالب النص بأن يُستلهم فى التشريعات التى يصدرها مبادئ الشريعة وقيمها العليا (٨٠).

أضف إلى هذا أن هناك اجتهاداً آخر(٨١)، يرى أن الأمة غير الدولة، فالأمة وضع لجماعة من البشر تضمهم رابطة الدين أوالدم أوالجنس أو العنصر أو ما إلى ذلك. أما الدولة، فهى نظام سياسى وإدارى قد يضم أمة أوأمما أوبعض أمة. فالأمة العربية تتفرق فى دول شتى، والدولة الروسية تضم أمماً متعددة.

أما القول بأن الإسلام دين ودولة فهوقول أدنى إلى الشعارات السياسية التى لا تستند إلى أساس علمى ولا تقوم على سند تاريخى، فالإسلام عقيدة وشريعة، لم يكون دولة، ولم يأمر بذلك. وليست الدولة ركناً فيها أوأساساً لها، إنما كون المسلمين أمة (جماعة) فى عهد النبى ﷺ بالمدينة، ثم فى عهد الخلفاء الراشدين، وعندما قامت الخلافة الأموية بدأت تنشأ الدولة الإسلامية بالمفهوم الدارج. فالدولة الإسلامية ـ أوتحديداً ـ نظام الدولة فى الإسلام، نظام تاريخى أى جزء من التاريخ، وليس نظاماً عقائدياً. والذى يخلط بين العقيدة والتاريخ، يخلط بين الدائم والمتغير، ويمزج بين الصفاء والتعقيد؛ لأن العقيدة (مثالية) صافية، أما التاريخ فهو مجمل النشاط البشرى بكل ما فيه من نقائص، ودمج العقيدة فى التاريخ خطأ كبير.

وعن ربط الأزمات التى تعانيها الأمة بالفتنة الطائفية، فنعتقد أن هذا الملف مازال مغلقاً لم يدرس بعد، ورغم أهميته فإنه يُعد خارج نطاق التخصص للنظام بوجه عام.

٤ ـ على الرغم من أن الإخوان المسلمين لم يصدروا برنامجاً انتخابياً تحت مظلتهم بشكل مباشر نظراً لحجب المشروعية عنهم (بل صدر البرنامج باسم المستشار محمد المأمون الهضيبى شخصياً)، فإن البرنامج خلا من أى تحفظات مرجعية على العملية الديمقراطية. ومن الواضح أن تقدماً ملحوظاً طرأ فى موقف الإخوان المسلمين تجاه قضية الديمقراطية، وذلك على النقيض من الاستنتاج المسبق للنظرة الأيديولوجية والحالة العدائية لموقف الإخوان المسلمين على أنه ثابت، ولا يتغير أويتفاعل.

ولكن بقى أن نقول فى هذا الصدد أن طرح البعض بأن على الأقلية أن تخضع لحكم الأغلبية إعمالاً بالديمقراطية هو منطق فاسد، يُرسخ مفهوم (الأقلية) لتبرير المشروعية السياسية لحكم الأغلبية، حتى ولو كانت أغلبية دكتاتورية أومستبدة من جانب، كما أنه تصنيف عنصرى يحمل بذور الطائفية فى طياته من جانب آخر، على اعتبار أن التصنيف على أساس عددى هو تصنيف غير دقيق[٨٢].

والإسقاط النموذجى هنا ـ حتى ولوكان نظرياً وشكلياً ـ هو حكم الحزب الوطنى (الأكثر عدداً) وتوليه للسلطة فى مصر.. دون الأحزاب الأخرى. فهل يعنى هذا فساد كل الأحزاب المعارضة واتهامها بعدم الوطنية، لأن هناك حزبًا واحدًا فقط هو الذى يرعى مصالح هذه الأمة؟.

إذن، إنه منطق فاسد شكلاً وموضوعاً. كما أنه منطق يساعد ويدعم وجود الحزب الواحد أوبمعنى أدق حزب السلطة، من حيث لا ندرى.

وهو ما يُذكرنا بما ذكره مصطفى مشهور (المرشد العام الراحل للإخوان المسلمين) حول أن مرجعية الحكم للشريعة الإسلامية، وأن على الأقباط أن يدفعوا الجزية كبديل عن عدم التحاقهم بالجيش، نظراً إلى أن جيش الدولة الإسلامية هوعماد الدولة، ولوحارب دولة مسيحية، فيمكن أن ينحاز المسيحيون الذين فى صفوفه إلى جيش الأعداء[٨٣]. ورغم توضيح المرشد العام لطرحه السابق، فإنه لم ينف ما جاء فى تصريحاته بقدر ما أكد على موقف الإخوان المسلمين من الأقباط[٨٤].

وهو تصريح يُثير العديد من اللغط؛ لأنه يقود إلى منع تكوين أى حركة سياسية

(حزب أوجماعة) تخرج عن الشريعة الإسلامية من جانب، كما يُشكك فى انتماء الأقباط وولائهم الوطنى من جانب آخر.

وهو ما يجعلنا نتذكر - أيضاً - ما قاله سيد قطب قبل ذلك عن أهل الكتاب حينما أكد على أنهم ليست لهم أية حقوق سياسية، وإنما لهم بعض الحقوق المدنية، أهمها التحاكم فى أحوالهم الشخصية إلى شريعتهم، وكفالة أرواحهم وأعراضهم وأموالهم، والتمتع بالضمان الاجتماعى عند العجز والفقر كالمسلمين سواء بسواء(٨٥). ويُمتعهم الإسلام من حيث المعاملة بالمشاركة الاجتماعية(٨٦)، وفى مقابل ذلك. فعليهم أداء الجزية والانصياع للنظام الإسلامى العام(٨٧). وأن يتخذوا موقفاً سلبياً من صراع العقائد، فلا يفتنوا من يختار منهم الإسلام، ولا يدعوا المسلمين إلى اعتناق دينهم، ولا يطعنوا فى الإسلام(٨٨). وفوق ذلك جميعه، يحذر سيد قطب المسلم من أن يشعر - مجرد الشعور - برابط ولاء أو تناصر معهم(٨٩). وهكذا تسقط فكرة المواطنة بأكملها.

٥ - إن حزب العمل هو الحزب الوحيد الذى أصدر وثيقة خاصة بغير المسلمين فى الدولة الإسلامية فى إطار طرحهم الخاص بالإسلام الحضارى، وتناول الأقباط فى مصر كنموذج. وهى السابقة الأولى فى هذا الصدد بعد تحول العديد من مواقفهم تجاه الأقباط بصورة إيجابية. وهذه الوثيقة ستكون بمثابة الطرح الجديد الذى يجعل الكثير من الأقباط يغيرون مواقفهم بعد أن يقرءوها بالطبع، خاصة بما قدمته من إجابات قاطعة فى التأويل الخاطئ لآيات القرآن الكريم التى تتعرض للأقباط. إن هذه الوثيقة فى اعتقادنا تمثل نوعاً من النضج - كبداية موفقة - فى وعى التيار الإسلامى للتعامل مع الأقباط كمكون ثابت وأساسى من مكونات المجتمع المصرى.

٦ - إن أهم ما يميز طرح حزب الوسط الذى لم يحظ بموافقة الحكومة أو محكمة الأحزاب، سواء فى برنامجه الأول أو الثانى إلى الآن.. هو التأكيد بصورة مباشرة أوغير مباشرة على مبدأ (الإسلام الحضارى) منذ نشأته كأول مشروع سياسى، لم يطرأ عليه أية تحولات فكرية تجاه موقفه من الأقباط، حتى ولولم يكن فى شكل وثيقة مثل تلك التى أصدرها حزب العمل. ويُشير - برنامج الوسط بوجه عام - بداخلى الحنين إلى فكرة دور العرب المسيحيين بوجه عام

والأقباط بوجه خاص فى بناء الحضارة العربية والإسلامية، وإسهامهم فى تطورها. وهوما لا يعرفه الكثيرون منا الآن. ومن هنا تعود أهمية تأكيد حزب الوسط على المواطنة، وعلى التعددية الدينية كنموذج تطبيقى للإسلام الحضارى. فالمواطنة هى حصن الهوية الأخير أمام العولمة وآلياتها الضخمة.

ولا شك أن «الوسط» كبرنامج لمشروع سياسى إسلامى كان له السبق فى التعبير عن أفكاره ومبادئه فى صيغة حزبية قانونية (وإن لم يحظ بالشرعية). ثم تبعه بعد ذلك أحزاب إسلامية أخرى (ولم يُكتب لها الشرعية أيضاً)، وعلى سبيل المثال: الإصلاح والشريعة.

وفى ظنى، أن أكثر ما يُميز برنامجى حزب الوسط (خاصة الثانى: أوراق حزب الوسط المصرى) كونه مشروعًا حضاريًا يقدم مرجعيته للمسلمين كدين، وللمسيحيين كحضارة، كشركاء متساوين.

وثمة ملاحظة، نؤكد عليها هنا، وهى أن حزب الوسط هو الوحيد الذى ضم بين مؤسسيه الفعليين عدداً من رموز الأقباط. ومن قبله يجىءحزب العمل الذى حرص على الوجود القبطى فيه، خاصة فى مؤتمراته العامة الأخيرة بعد تبنيه لمشروع الإسلام الحضارى.

٧ـ لم يولِ حزب الإصلاح الاهتمام المنشود بما يراه لحال الأقباط فى برنامجه السياسىَ. وتعرض لهم بشكل عام دون أن يقدم طرحاً واضحاً على غرار حزب العمل وحزب الوسط.

ولقد كان من المتوقع من حزب الإصلاح بوجه خاص ـ على اعتبار أنه أكثر راديكالية من حزب العمل وحزب الوسط ـ أن يُقدم طرحاً جديداً يصل به إلى المسيحيين من جانب، وبالتالى يُعيد المسيحيون قراءة أدبيات هذا التيار دون نظرة شك وريبة من جانب آخر.

٨ـ لا شك أن هناك بعض الفتاوى التى يصدرها بعض رموز أومنابر التيار الإسلامى، تعمل على ترسيخ حالة من فقد الثقة بين الأقباط وبين التيار الإسلامى، لأنها تنتقص من شأنهم من جانب، وتتهمهم بالكفر من جانب آخر. وعلى سبيل المثال لا الحصر:

- لا يجوز تهنئة المسيحيين بعيد القيامة المجيد. كما لا يجوز مشاركتهم أفراحهم أومآتمهم[٩٠]، رغم مشروعية تهنئة أهل الكتاب بأعيادهم طالما أنهم يهنئون المسلمين بأعيادهم، ولا ننسى ﴿وإذَا حُيِّيتُم بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا﴾ [النساء: ٨٦][٩١].

كما نذكر هنا فتوى د. نصر فريد واصل (مفتى جمهورية مصر العربية السابق) لهيئة الإغاثة الإسلامية العالمية بالمملكة العربية السعودية بجواز مساعدة الهيئة كجهة إغاثية للجميع دون تمييز، وبصرف النظر عن الجنس واللون والدين[٩٢].

- إن أقباط مصر ليس لديهم «عهد أمان» مع المسلمين، ويجوز بالتالى قتلهم. كما أباح قتل الكفار غير المحاربين الذين يبرم بين المسلمين وبينهم عقد صلح وعقد ذمة أوعقد أمان.

وقد اعتبر صاحب الفتوى القيادى فى الجماعة الإسلامية رفاعى أحمد طه أن أقباط مصر يجرى عليهم أحكام الكفار غير المعاهدين. كما أكد على أن إباحة قتل الكافر لا تعنى قتل كل كافر، إلا أنه يجوز ترك قتال بعضهم إذا دعت المصلحة إلى ذلك وللتفرغ لمواجهة النظام، لأن جهاد الحكام أولى من تضييع الجهد مع النصارى أوغيرهم فى مصر. لذلك لا يرى صاحب الفتوى مصلحة شرعية تحتم على الطوائف المسلمة المجاهدة فى مصر قتال أقباط مصر أوقتلهم، ولكن يُرد عدوانهم بقدر الإمكان.

ويقر أنه إذا قُتل أقباط أويهود أوغيرهم فى عمليات المجاهدين على قطاع السياحة، فهوجائز، لأنهم كفار لا عقد لهم يعصم دمهم، ولا تقوم له شبهة أمان[٩٣]. وهى فتوى لا تحتاج إلى تعليق، بقدر ما تحتاج إلى تأمل ومراجعة.

بالإضافة، إلى بعض التصريحات التى تصف المسيحيين بالكفار، غير أن المؤسف أنه تصريح يُصدر من شيخ أزهرنا الشريف الراحل[٩٤].

- اعتبار غير المسلمين فى المجتمع المصرى خارج المجتمع وخارج الوطن. واقتصار حق الانتخاب على المسلمين فقط. واشتراط أن يكون كل من: عضومجلس الشعب وقضاة المحكمة الدستورية العليا من المسلمين[٩٥]. وينسى صاحب

الفتوى قول الرسول ﷺ بأن من أذى ذمياً فقد آذانى، وتناسى ﴿لكم دينكم، ولى دين﴾ [الكافرون: ٦]. ونسى أن الرسول ﷺ قال لأصحاب الديانات السماوية الذين سالموا المسلمين وعاشوا معهم أنهم: إخواننا[٩٦]. بالإضافة إلى الفتاوى التى تشكك فى وطنية الأقباط، وتتهمهم بالترحيب والتعاون مع الاستعمار أوالغزوالأجنبى [٩٧].

إشكاليات كنسية

١ ـ التطرف / الأصولية المسيحية .

٢ ـ دور «العلمانى» بين التقليد/ التحديث فى الكنيسة .

٣ ـ هل يتحدث البابا باسم المسيحيين فى مصر ؟

٤ ـ هل تمثل «القبطية» صفة لعقيدة دينية؟

١ ـ التطرف / الأصولية المسيحية

لابد أن نؤكد قبل كل شيء أن الحديث عن التطرف / الأصولية المسيحية لا يتطابق مع التعريفات المتعددة للتطرف والأصولية، التى تتمسك بتعاليم الدين الإسلامى ظاهرياً فقط، أوتلتزم بحرفية النصوص دون مراعاة السياق التاريخى لها وعدم إعمال العقل ورفض التطور الحضارى، فالتطرف المسيحى ينحصر فى المجال النظرى فقط من خلال التشدد فى تناول القضايا المتعددة، ولم يصل إلى استخدام العنف المسلح كما يحدث مع بعض الجماعات التى لا تكفر المجتمع فحسب، بل ـ أيضاً ـ كل من يختلف مع طرحهم فى القضايا السياسية والاجتماعية والدينية حتى لو كان مسلماً ديناً. فكل أصولية ـ بغض النظر عن الدين ـ تعتقد أنها تملك وحدها الحقيقة المطلقة، وبالتالى تتعدى ثم تعتدى على أى مخالف لهذه الحقيقة المزعومة بأنها وحدها المطلقة .

إن التطرف / الأصولية المسيحية تنحصر فى كل من : جماعة الأمة القبطية والأحزاب المسيحية، وسوف نركز هنا أكثر على جماعة الأمة القبطية كتجربة

لم تتكرر بهذا الشكل، أما الأحزاب المسيحية فقد تعرضنا لها ولتداعياتها فى «إشكالية المشاركة السياسية للأقباط».

على هذا النحو، وفى إطار الدعوة لما يُسمى «بالقومية القبطية» ظهرت جماعة عُرفت باسم «جماعة الأمة القبطية» (٩٨) فى غضون عام ١٩٥٢ . هذه الجماعة الدينية التى وافقت وزارة الشئون الاجتماعية حينذاك على منح إبراهيم فهمى هلال المحامى ترخيصاً بتكوينها. وقد نصت المادة الخامسة من قانون تأسيسها على أن تعمل الجماعة فى سبيل تحقيق غرضها على ما يلى:

- إصلاح شئون الكنيسة القبطية.
- تقديم المساعدة للمحتاجين والعاطلين.
- نشر تعاليم الكتاب المقدس.
- توجيه الشباب القبطى وجهة صالحه فى حياته والاهتمام بالنواحى الروحية والعلمية والرياضية.

ولكن تبينت وزارة الداخلية فيما بعد أن هذه الجمعية قد حادت عن أهداف تأسيسها، وبدأت تعمل على تحقيق أهداف خفية فى مقدمتها تكوين (دولة قبطية)، وذلك عن طريق استخدام القوة المسلحة لواقتضى الأمر. وهوما يظهر بوضوح فى الشعار الذى تبنته الجماعة:

(الإنجيل دستورنا، والقبطية لغتنا، والموت فى سبيل المسيح أسمى أمانينا)(*)، وظهر هذا بوضوح حينما خطفوا الأنبا يوساب الثانى عام ١٩٥٤، وتم القبض عليهم وعلى رئيس الجماعة وحُكم بإدانتهم.

وقد بادرت وزارة الداخلية باستصدار أمر قضائى بحل تلك الجمعية، فرفعت الجمعية المنحلة معارضة فى أمر الحل أمام الدائرة الخامسة المدنية بمحكمة القاهرة الابتدائية، وانتهى الأمر بتأييد قرار حل الجمعية.

(*) وهو الشعار النقيض لجماعة الإخوان المسلمين حينذاك: (القرآن دستورنا، والرسول زعيمنا، والموت فى سبيل الله أسمى أمانينا). وهى ملاحظة شكلية.. غير أننا ـ فى الوقت نفسه ـ لا نستطيع أن نضع جماعة الأمة القبطية فى مقابل جماعة الإخوان المسلمين للاختلاف الجذرى فى النشأة والتوجه والمضمون مما يُسقط أى محاولة للتناسق أوللمقارنة بينهما.

ومن الملاحظ أن الجماعة قد هاجمت رجال الدين مباشرة، وطالبت بتعليم اللغة القبطية للمسيحيين، وقامت بافتتاح فروع عديدة لتعليم اللغة القبطية مجاناً. ولم تكن حادثة خطف البابا يوساب الثانى (انقلابًا على الكنيسة)، بل كانت فى واقع الأمر (انقلاباً) على الدولة وعلى النظام الاجتماعى(٩٩).

لقد تميزت جماعة الأمة القبطية بأنها حركة تعمل من خارج الكنيسة، وتحاول تغيير الكنيسة جذرياً لتغير المجتمع فيما بعد، وهوما جعلها بعد اكتشاف أهدافها الخفية، تمثل نوعاً من التطرف المسيحى الذى يتبنى الأصولية منهجاً فى ظل المعارضة داخل الكنيسة

ولا شك أن هناك الآن العديد ممن يمكن أن نطلق عليهم امتداداً لهذه الجماعة ولأهدافها، غير أن المتغيرات الدينية من جانب والمتغيرات السياسية والثقافية والاجتماعية من جانب آخر، لن تسمح بنمومثل هذه الجماعات المتطرفة والأصولية خاصة فى ظل (نقد الذات)، الذى بدأ يمارسه الآن العديد من الشباب داخل الكنيسة لكل الثوابت القديمة بداية من نفسه، ومروراً بتاريخ الكنيسة وعلاقاتها، وصولاً إلى قيادات الكنيسة أنفسهم.

ويجب أن نذكر هنا، أن هناك إساءة لبعض المفاهيم المسيحية، مثل مفهوم «الجهاد» الذى يستخدم كثيراً فى الكنيسة. و«الجهاد» كمفهوم مسيحى يختلف تماماً وبشكل جذرى عن مفهوم «الجهاد» إسلامياً، ففى المفهوم المسيحى هوجهاد ضد الذات بالأساس وضد الخطيئة(١٠٠). أما عن كلمة (تنظيم) فلا يوجد شىء اسمه (تنظيم مسيحى)، ولكن لا شك أن هناك صحوة مسيحية بدأت كحالة دينية، وتطورت للتفاعل مع المجتمع.

وما لا شك فيه، أن هناك تطرفًا فكريًا، يؤدى إلى الانكفاء على الذات بالصوم والصلاة والجهاد ضد النفس والنسك والزهد، وهوتطرف غير مسلح ولا عنيف، وبالأساس لا يوجه ضد أحد(١٠١). فالتطرف لا ينبع من الدين، ولكن من شكل التدين، ودرجة تطبيق التعاليم السماوية وفهمها، والتمسك بمعناها الصحيح. إن حرية الاعتقاد هى أساس الدين، أما الإكراه فى الدين هوأساس التطرف الدينى بحيث يُصبح الحكم ـ كما حدث فى العصور الوسطى ـ بالحق الملكى المقدس.

إن المسيحية لا تطرح مشروعاً سياسياً، ولو فرضنا جدلاً وجود تطرف مسيحى، فهو على سبيل رد الفعل، وليس على سبيل الفعل الأصلى(١٠٢)، لأنه لا يخرج بأية حال عن الإطار الفكرى للتطرف.

٢ـ دور «العلمانى» بين التقليد / التحديث فى الكنيسة

يُعد الحديث عن دور «العلمانى» كواقع مدنى غير دينى وغير كهنوتى داخل المؤسسة الدينية المسيحية فى مصر من الإشكاليات التى تثير العديد من التداعيات، ليس لكونها تتعلق بمن هم من غير رجال الدين فحسب، بل لأنها تصطدم ـ فى كثير من الأحيان ـ ببعض الثوابت للنظام البطريركى (الأبوى) للمؤسسة الكنسية، ومدى تبنى هذه المؤسسة لفقه «التحديث».

على هذا النحو، نجد أن هناك ارتباطًا وثيقًا بين «التحديث» ودور «العلمانى» فى الكنيسة بمعنى فصل الزمنى عن الروحى، وليس إلغاء الروحى، وهذا الارتباط هو بمثابة العلاقة الطردية التى يُغذى فيها الطرفان بعضهما البعض، أى أن النهوض والانكسار بينهما ـ فى اعتقادنا ـ متلازمان.

ويجب أن نؤكد هنا، أنه على الرغم من أن العلمانية ـ فى هذا السياق ـ غير مذهبية، ولا تنحاز إلى أحد الأديان (على اعتبار أنها ليست نقيض الدين، ولكنها نقيض الدولة الدينية)، فإنها ـ فى الوقت نفسه ـ كمفهوم يختلف تفسيره سياسياً عن التفسير الدينى المسيحى له. فالتفسير الأول يفترض أن تكون المعايير التى يخضع لها الإنسان فى تعامله لتنظيم شئون حياته السياسية والاقتصادية والقانونية هى معايير مستمدة من الدنيا لا من الدين(١٠٣). أما التفسير الثانى، فهو يحصر العلمانى فيمن هم ليسوا من طبقة الأكليروس (١٠٤) أى من رجال الدين.

على هذا النحو، صار مصطلح «العلمانية» من أكثر المفاهيم الملتبسة بين الفكر الدينى والفكر السياسى من جانب، وبين التيارات السياسية المتباينة فى مجملها من جانب آخر. وهو ما حدث ـ أيضاً ـ مع مفهوم المجتمع المدنى. إن المجتمع المدنى(١٠٥) ليس مجتمعاً ينكر الله أو يجحد الدين أو يرفض الإيمان، ولكنه مجتمع يقوم أساساً على الشهادة بوجود الله، وعلى احترام الأديان، وعلى تبجيل

الإيمان. وبالتالى، لا يُستغل الدين لأغراض دنيوية، ولا يُستخدم الشرع لأهداف سياسية.

والمجتمع المدنى بهذا الشكل له من القيم والسمات . . . أساس فى الفكر الإسلامى على اعتبار أن المجتمع المدنى فى الفكر الإسلامى [١٠٦]:

- سابق على دولته.
- يُشكل مركز الثقل فى البناء الاجتماعى.
- نقيض للمجتمع الجاهلى والبدوى.
- يقوم على منظومة من القيم الأساسية: التشاور، وحق الاختلاف، والتعددية.
- ليس نقيضاً للمجتمع الدينى على اعتبار مراعاة ما يلى:

المطلق والنسبى فى الإسلام، والوظيفة الأخلاقية للدين، وعدم احتكار المؤسسات والأحزاب الدينية للصواب، والوظيفة التحررية والتنويرية للدين، والطابع الجماعى للعبادات الإسلامية، وتحقيق الوظائف الاجتماعية والتربوية.

بالإضافة إلى تكوينات المجتمع المدنى فى التاريخ العربى الإسلامى: المساجد ودور العبادة، والأوقاف، والطرق الصوفية، وشيوخ الحرف، وجماعات العلماء والقضاة وأهل الإفتاء، ونقابات التجار.

وبالتالى، نجد أن جذور المجتمع المدنى موجودة وبكثافة فى عمق المجتمع العربى الإسلامى، والتجارب والممارسات والفاعليات التاريخية لتكوين المجتمع المدنى على امتداد التاريخ الإسلامى - وفى جانب منها - تعد أساساً صالحاً لبناء مشروع لمفهوم عربى إسلامى معاصر للمجتمع المدنى، مع ضرورة الإفادة من المعطيات المعاصرة لقيم وممارسات المجتمع المدنى [١٠٧].

وقد بدأت الإرهاصات الأولى للتحديث فى الكنيسة منذ عصر البابا كيرلس الرابع الملقب بأبى الإصلاح الكنسى. ثم جاءت حركة «مدارس الأحد» التى أسسها حبيب جرجس (وهو ليس من رجال الدين) لتمثل واحدة من أهم التجارب

الإصلاحية والتحديثية فى داخل الكنيسة القبطية، بداية من دورها فى الإحياء الدينى، ومروراً بدورها الاجتماعى، وصولاً إلى دورها السياسى الذى برز من خلال أبنائها من جماعة الأمة القبطية أوفى جيل الجامعيين، الذى صار فيما بعد قيادة الكنيسة (وعلى سبيل المثال: البابا شنودة الثالث، والأنبا اغريغوريوس، والأنبا صموئيل، والقمص متى المسكين)، أوممن صاروا من رموز العمل العام (وعلى سبيل المثال: د. مراد وهبة، ود. وليم سليمان قلادة، وفايق فريد، ود. ميلاد حنا).

ومن الملاحظ، أن العلمانيين داخل الكنيسة يتمركزون فى الطبقة الوسطى الأكثر تعليماً والأكثر ثقافة، والذين يهتمون بالشأن الوطنى بوجه عام والشأن القبطى بوجه خاص.

ويُمكننا أن نرصد الآن بعض المحددات الأساسية حول علاقة العلمانيين بالمؤسسة الكنسية من جانب، وعلاقة المؤسسة الكنسية بالعلمانيين من جانب آخر، متضمناً الملاحظات التى يُبديها كل طرف تجاه الطرف الآخر.

أولاً: علاقة العلمانيين بالكنيسة.

والتى تتميز بالعديد من التباينات والاختلافات ما بين الإيجابية والسلبية.

الإيجابى:

- من خلال رغبتهم فى تطوير الكنيسة بما يواكب العصر دون التخلى عن الثوابت الإيمانية.
- من خلال الدور الذى يُمكن أن يقوموا به للحد من تقوقع المسيحيين وسلبيتهم.
- كونهم يقع على عاتقهم آمال وطموحات القاعدة العريضة من الأقباط.

أما السلبى:

- كونهم لا يملكون مشروعاً متكاملاً موحداً وواضحاً، فالعلمانيون الأقباط لا يعملون وفق منهج جماعى موحد، بل يعملون كجزر فردية منعزلة.

- يحاولون إضفاء الشرعية حول ماهيتهم من خلال الاستقلال عن المؤسسة الكنسية، فأصبحوا صوتا بدون فعل وصدى القاعدة العريضة للأقباط. وهو ما جعلهم جماعة هامشية بدون تأثير فى الوسط الكنسى. بل يظهرون - أيضاً - فى كثير من الأحوال وكأنهم ضد الكنيسة.

- عدم استقلالية الحركات العلمانية أوالأكليريكية داخل الكنيسة، لأن شرعيتها وقانونيتها ومقومات بقائها تستمدها من الكنيسة نفسها.

ثانياً: علاقة الكنيسة بالعلمانيين.

وهى لا تخلو من الإيجابيات والسلبيات فى ظل تباينات واختلافات تتشابك إلى حد النقيض.

الإيجابى:

- تشجعهم على العمل الوطنى العام دائماً، ولكن خارج إطار المؤسسة الكنسية.

- تفوض لهم السلطة فيما لا يمس هيبتها من جانب، ولا يمس سلطتها فى اتخاذ القرار من جانب آخر. فالمؤسسة الكنسية تمنحهم مكانة كبيرة من خلال المجلس المللى مثلاً، ولكن فى الوقت نفسه يتوقف نجاح هذا المجلس بشكل أساسى على مدى طبيعة العلاقة بينه وبين الرئاسة الكنسية.

أما السلبى:

- تنظر المؤسسة الكنسية إليهم على اعتبار أنهم من التكنوقراط (الخبراء والمتخصصين) فى العمل العام فقط، أما العمل الدينى وما يتعلق به.. فليس من شأنهم، بل ويجهلون به. وذلك لكى لا يصبحوا جماعة ضاغطة تؤثر على النظام الدينى القائم.

- يجب عليهم أن يخضعوا للسلطة الكنسية، لأنهم لا يوازونها حتى فى النظام الإدارى. وهوما ترتب عليه عدم تجاوز الحدود غير المرسومة التى تفرضها المؤسسة الدينية. وبالتالى لن يكون للعلمانيين بأى شكل من فئة «الأوليجاركية» صاحبة الكلمة العليا، فالمؤسسة الكنسية تنظر إليهم بعين حذرة إلى درجة كبيرة.

وبعد، نعتقد فى أهمية التأكيد على ما يلى :

- أن العلمانيين داخل المؤسسة الدينية ليسوا درجة ثانية، بل هم - مكون أساسى وثابت من أجل مستقبل أفضل للمؤسسة الدينية . كما أنهم - أيضاً - يمثلون صمام الأمان لعلاقة المؤسسة الكنسية بالدولة أى علاقة الدين بالمجتمع وبالسياسة، فمن شأنهم أن يقوموا بدور الوسيط المحايد الذى يميل إلى الاعتدال والوسطية . هذا الوسيط المحايد الذى يُمثل نقطة العبور من كل طرف لآخر، بعيداً عن المواجهة والصدام الذى يمكن أن يحدث فى ظل الأزمات وفى ظل التغيرات المجتمعية المتلاحقة، بحيث يمثلوا معاً وجهين لعملة واحدة لكل منهما خصائصه المميزة له، والدور الذى يجب أن يقوم به كلاهما .

- الشعور بالمسئولية والخصوصية، فليست الكنيسة للبابا والأساقفة والكهنة والرهبان . . فهناك تساو فى الحقوق والواجبات .

- إن اعتماد الكنيسة على العلمانيين يجب أن يكون على من يُمثل منهم (أهل الكفاءة / الخبرة)، ولا يكون على (أهل الثقة) الذين يطيعون طاعة عمياء، تضر أكثر مما تنفع .

ويترتب على ما سبق، أن يحدث نوع من التكامل الوظيفى بين دور العلمانيين والمؤسسة الدينية ليكونا معاً وحدة انسجام داخل النسق المصرى بوجه عام والمسيحى بوجه خاص، بحيث يقوم هذا النسق على الاعتماد المتبادل فى شكل تغذية متبادلة .

وذلك بشرط أن يحافظ العلمانيون على استقلالهم فى الفكر وفى اتخاذ القرار، وعدم التعرض للثوابت الإيمانية والعقائدية والطقسية التى هى من شأن رجال الدين . وبالتالى، فدورهم الأساسى هوتطوير آلية عمل منظومة المؤسسة الدينية المسيحية على جميع المستويات الأخرى .

وعلى الرغم من أن العلمانية كمصطلح نشأ ضمن المنظومة المعرفية والاجتماعية الغربية، فإنه - فى ظنى - فى هذا السياق (المصرى بوجه خاص والعربى بوجه عام) لا يُعادى الدين، الذى يُمثل ظاهرة إنسانية توجد حيثما يكون الإنسان، وبالتالى، فالعلمانية لا تتناقض مع الدين عندنا . كما أننا نشير إليها هنا -

كـمـا ذكـرنـا ـ بمعنى الدور المنوط القيـام به لكل من هم من غيـر رجـال الدين داخل المؤسسة الدينية المسيحية.

ونؤكد هنا، أنه إذا كان من الثغرات أن الأقباط لا يقبلون على العمل العام، فإنه من الثغرات ـ أيضاً ـ أن ينفصل المثقفون الأقباط عن كنيستهم باسم التقدمية؛ لأن الكنيسة حسب التعريف الإنجيلي هي (جماعة المؤمنين). وبالتالي، لا معنى لانعزال المثقف عن جماعته التي هي الدائرة الجماهيرية الأولى (١٠٨).

ومن الملاحظ، أن حركة التحديث في الكنيسة القبطية قد قامت على:

ـ حركة مدارس الأحد للتعليم.

ـ دعوة إنشاء مجلس شعبي لإدارة احتياجات الكنيسة (المجلس الملي).

وقد واجهت دعوة إنشاء المجلس الملي مقاومة عنيفة ممن رحبوا بإنشاء حركة مدارس الأحد.

وهو ما يجعلنا نؤكد على دور المجلس الملي، وأهمية تفعيلة من خلال مبدأ الشفافية في الانتخابات الخاصة به، وفيمن تنطبق عليهم شروط الانتخاب والترشيح.

على هذا النحو، نجد أن التطوير الذي يطلقون عليه في عصر العولمة «التحديث» ظهر من داخل الكنيسة، وليس من خارجها.

٣ ـ هل يتحدث البابا باسم المسيحيين في مصر؟

لا يوجد شخص محدد يتكلم باسم المسيحيين في مصر. وفي المسيحية يُمثل البابا رأس الكنيسة، حيث يعاونه العديد من الأساقفة الذين يشكلون في مجملهم «المجمع المقدس» الذي يقوم بدور السلطة الدينية العليا للكنيسة والمسيحيين، وبالتالي فالسلطة هنا هي سلطة دينية فقط، وليست سلطة سياسية أوثقافية أو اجتماعية، مع تأكيدنا على التمييز بين كل من: الانتماء السياسي / الوطني والموقف / العمل السياسي، أي الفصل بين الموقف السياسي الناتج عن فهم مجريات أمور الوطن وبين العمل السياسي كرد فعل للفهم السياسي. وعندما

يصرح البابا أوأى رتبة دينية برأى فى قضية ما ، فهويُعبر عن موقف مواطن مصرى يعيش فى هذا البلد. فالموقف الوطنى للكنيسة هو الموقف الذى يُعبر عن إجماع الوطن بكل طبقاته وفئاته وأديانه ، وهو أمر مقبول ومطلوب ، أما المرفوض هو دور رجال الدين السياسى ، وهو غير مرغوب تماماً.

وبالتالى ، فعندما يُصرح البابا شنودة الثالث بمنع الأقباط من زيارة القدس ، فهو يعنى هنا موقف / مبدأ وطنى من جانب ، وموقف / مبدأ عقيدى من جانب آخر بدون تعارض.

غير أننا نرفض تماماً الرأى الذى يؤكد على أن الدولة قد استحسنت اعتبار البابا هو الممثل للأقباط عند كل منعطف يمس الوحدة الوطنية ، على اعتبار أن التعامل مع فرد ـ ممثلاً لجماعة ـ يجنب الكثير من متاعب التعامل مع القاعدة العريضة ، وهوما يُكرس ـ الأمر الجلل ـ بأن يتحول البابا إلى زعيم سياسى (١٠٩). وأعتقد أنه أمر يرفضه البابا نفسه قبل غيره ؛ لما يترتب عليه من تسييس الدين والمصالح. وهو ما يجعلنا نؤكد على فصل الدين عن السياسة ، وليس فصل الدين عن الدولة ، وعدم التداخل بينهما. وهذا لا يعنى مطلقاً أن يعتزل الدين المجتمع ، فسيظل الدين هوبمثابة الحصن الأول لكل ما يُهدد القيم والمبادئ الإنسانية السامية ، بالتنبيه لإقرار الحق والعدالة.

على هذا النحو ، تترك الكنيسة للمواطنين المسيحيين الحرية الكاملة فى قيامهم بأعبائهم الوطنية ، دون أن توحى لهم بالتزام اتجاه سياسى معين ، فيتحرك المواطن المسيحى بحرية تامة حسب نشأته الفكرية / الثقافية وتوجهاته السياسية ، ومن ثم تظل الكنيسة فوق كل ذلك تعمل فى اختصاصها الروحى والدينى فقط (١١٠).

وما لا شك فيه ، أن نظرة المسيحيين إلى شخص البابا ـ خاصة بعد تحديد إقامته فى الدير عام ١٩٨١ ـ هى رمز لنظرة الأمة للبطل ، كحالة استثنائية تتسم بقوة العقل وصلابة الإرادة والقدرة على استشراف المستقبل وتحديد الأولويات ، كما أنه ليس صورة مكررة لأسلافه ، فهو نتاج لعقل يُفكر (١١١) قبل أى شىء.

وهو ما ينتج عنه مع مرور الزمن ازدياد وضوح دور الفرد ، بينما يتوارى خلفه دور المؤسسة التى يتحدث باسمها ويعبر عن فكرها ، كظاهرة تعبر عن سيادة النمط

المصرى تاريخياً، وسطوته على الأفراد وعلى المجتمع ككل فى آن واحد، غير أن طغيان دوره على المؤسسة ذاتها هو موضع النقاش ومحل الجدل (١١٢).

٤ ـ هل تمثل «القبطية» صفة لعقيدة دينية؟

نؤكد هنا، أننا على يقين ـ مع مراعاة أننا غير متخصصين فى علم الاثنوجرافيا (الأجناس والسلالات) ـ أن الشعب المصرى هو خليط من أصول فرعونية وإغريقية وعربية وتأثير ذلك على الثقافة والحضارة، بالإضافة إلى التأثير المسيحى ثم التأثير الإسلامى. ولا أحد يؤكد كما يزعم البعض أن الجنسية الوطنية المصرية (وهى القبطية) صفة لعقيدة دينية، ولا أحد يختزل القبطية إلى دلالة طائفية. وهذا الحكم يميل إلى التلفيقية أكثر منه إلى الموضوعية. ومن التحيز. . . الاستمرار فى هذا الفرض الظالم بدوافع غير معلنة.

على هذا النحو، نجد أن استخدام رجال الدين لكلمة (الشعب القبطى) أو لكلمة (العلمانيين)، تُستخدم بشكل مختلف اختلافاً كاملاً عن المصطلح السائد فى كل من الخطاب السياسى والثقافى العام. وبالتالى فإن مصطلح (الشعب القبطى) لا يعنى إطلاقاً أى نوع من أنواع الفصل بينه وبين الشعب فى مصر (١١٣).

إشكاليات طوائفية
ـ الولاء للمسيحيين غير الأرثوذكس فى مصر

يذهب البعض إلى أن إشكالية الولاء / الانتماء الوطنى للمسيحيين غير الأرثوذكس فى مصر (أى الكاثوليك والبروتستانت) هى محل جدل، يُثار بين الحين والآخر(١١٤)، خاصة فى ظل تمايز الأدوار ما بين الطوائف فى الفكر الدينى، وما يزيد هذا التمايز من حدة بسبب الدخول فى معترك العمل السياسى(١١٥).

وقبل أن نتطرق لتداعيات هذه الإشكالية، لابد أن نسجل رأى الطرفين الذى يصل فى تباينهما إلى حد النقيض.

الرأى الأول: الذى يؤكد أن الأقباط الأرثوذكس هم الأكثر ولاء وطنياً. وذلك للأسباب التالية:

- أن كنيستهم ممتدة إلى ما يقرب من عشرين قرناً، أى أنها كنيسة ذات أبعاد / جذور تاريخية تمتد فى العقل الجمعى للشعب المصرى وفى وجدان أتباعها.
- أنها كنيسة شعبية، لم تنشأ بقرار من حاكم أوسلطان، بل أسسها وأنشأها جماعة المؤمنين المصريين. كما أنها ظلت طيلة تاريخها رمزاً للاستقلال الوطنى فى غياب الاستقلال السياسى، فلم توالِ حاكماً مستبداً أومستعمراً ضد الإرادة الوطنية.
- تتقدم الكنيسة القبطية دائماً فى اتخاذ المواقف الوطنية، وعلى سبيل المثال: موقفها من الاستعمار بجنسياته وأشكاله المتعددة، وموقفها الثابت من قضية

فلسطين وزيارة الأقباط للقدس، والموقف من المحاولات الغربية الموسمية (الأمريكية وغيرها) لحماية أقباط مصر.

- أن مرجعيتها الروحية والعقائدية ذات جذور مصرية خالصة، تعبر عن الوطن وهمومه. كما أنها نبت طبيعي للإرادة الوطنية القبطية، وليست دخيلة تتبع الإرساليات، أوحديثة النشأة.

- أن الكنيسة القبطية هي امتداد للثقافة والتراث المصري الوطني، وتعاليمها وطقوسها تؤكد ذلك الأمر، بعكس الكنائس غير الأرثوذكسية التي ترسخ مفاهيم التغريب ونشر المفاهيم الدينية الغربية وما يرتبط بها في شتى مناحي الحياة. بالإضافة إلى تعامل هذه الكنائس مع الكتاب المقدس بمنطق النقد التاريخي والنقد الأدبي.

- أن دخول الإرساليات التبشيرية صاحبة العديد من التجاوزات السلبية ضد الكنيسة القبطية، وذلك من خلال المحاولات المستمرة لاستقطاب أبناء الكنيسة القبطية وأتباعها، لتوحيد الكنيسة تحت راية السلطة البابوية الكاثوليكية التي تتبعها الكنيسة الكاثوليكية المصرية في شكل علاقة مؤسسية.

أما الرأي الثاني: الذي يؤكد على أن الكاثوليك والبروتستانت في مصر ليسوا أقل ولاء وانتماء من الأقباط الأرثوذكس، فهويعتمد على ما يلي:

- إذا كانت رئاسة الكنيسة الكاثوليكية والبروتستانتية في الماضي غربية الرئاسة، فهذا قد تغير تماماً الآن وأصبحوا مصريين وطنيين، وكنائسهم أيضاً. كما أن السبب الأساسي للإرساليات هوالعمل على وحدة الكنيسة بوجه عام.

- أن المرجعية الغربية هي في الجانب الروحي فقط، أما في الجوانب الأخرى (الإدارية والمالية)[١١٦]، فتتخذها الكنيسة المحلية طبقاً للصالح الوطني العام. وبالتالي فهي غربية المرجعية الروحية ومحلية التوجه الوطني والسياسي.

- أن الكنيستين الكاثوليكية والبروتستانتية قدمتا للمجتمع المصري العديد من الخدمات في مجالي التربية والتنمية في صعيد مصر، وهوالمجال الذي اهتمت به الكنيسة الأرثوذكسية في النصف الثاني من القرن العشرين بوجه خاص،

حيث استحدثت فى هذا الصدد «أسقفية الخدمات العامة والاجتماعية»، وبالتالى حققت هذه الخدمات نوعًا من النهضة لمجتمع الصعيد فى إطار مساعدة الدولة ومساندتها للرقى والتقدم.

ـ أن النهضة التى شهدتها الكنيسة الأرثوذكسية هى نتاج تعليم أبنائها (العلمانيين) فى مدارس الإرساليات، خاصة بعد دخول البروتستانتية إلى مصر (١١٧)، وذلك فى ظل الجمود وعدم التطور الذى أصابها (١١٨). وفى ظنى، أن هذا الطرح لا يخلومن سوء النية. بالإضافة إلى كونه طرحًا مغرضًا، للدرجة التى وصلت بالبعض أن يعتبر أنه من خلال الإرساليات تم نقل الحضارة إلى قلب الكنيسة. كما أن البعض الآخر يؤكد على أن المدارس والجامعات والجمعيات المرتبطة بالكنائس والرهبانيات فى المشرق العربى، هى المدخل للحداثة من خلال ما تقوم به من نشر قيم الحرية والفكر النقدى، واستقلالية كل علم من العلوم، وعلى نسبية الآراء والأفكار والفرضيات، أى أن الحداثة مرتبطة أيضاً بالغرب فى أشكاله العديدة (١١٩).

على هذا النحو، رصدنا الآراء، ونصل إلى التداعيات:

أولاً: يجب أن نؤكد أن جميع المسيحيين (الأرثوذكس والكاثوليك والبروتستانت) ينتمون إلى مصر انتماء كاملاً وغير منقوص بلا أى نزاع، ودون تمييز أوتفرقة (١٢٠). وذلك بغض النظر عن كون الأرثوذكس هم الأكثر عدداً، وأن الكاثوليك والبروتستانت هم الأقل فالأقل على التوالى من جانب، وأن بابا وبطريرك الكنيسة الأرثوذكسية هوالذى يمثل مجموع المسيحيين بطوائفهم الثلاث بسبب تاريخية الكنيسة الأرثوذكسية والكثرة العددية لأتباعها من جانب آخر.

إن المسافة الحقيقية التى تفصل بين أتباع الطوائف الثلاث لا تعود لأسباب عقائدية، بقدر ما تعود لأسباب ثقافية.

ثانياً: نتساءل كما تساءلنا من قبل، لماذا لم تكتب الكنائس غير الأرثوذكسية فى مصر مواقفها وتاريخها الوطنى إلى الآن؟، وإذا اتخذت موقفاً وطنياً ما تجاه أى قضية وطنية، فغالباً ما تتأخر كثيراً فى التعبير عن نفسها (١٢١).

وعلى الرغم من التأكيد على محليتها وعلى هويتها الخاصة، فإنها لا تؤكد على ذلك بقوة فى القضايا الوطنية والسياسية.

ثالثاً: يجب أن توضح هذه الكنائس ما تعنيه بالمرجعية الروحية الغربية (مثل الكنيسة الكاثوليكية والفاتيكان)، وماذا يُمكن أن يحدث لو اختلف الموقف الوطنى مع موقف الرئاسة الدينية الغربية لهذه الكنيسة أوذاك من حيث إلزامه أوعدمه؟!(١٢٢).

أضف إلى هذا بعض التصريحات التى تثير العديد من التداعيات حول موقف الكنيسة الكاثوليكية كمثال من قضية القدس ومن التطبيع، وعلى سبيل المثال: ما أعلنه الأنبا اسطفانوس الثانى (بطريرك الأقباط الكاثوليك) بأن هناك اختلافاً بين الكنيستين المصريتين (الأرثوذكسية والكاثوليكية) حول التعامل مع قضية القدس، فالأولى: ترفض الزيارة وتعتبرها تطبيعاً، أما الثانية: فهى تفصل بين السياسة والدين. ولا تعتبر الكنيسة الكاثوليكية الزيارة تطبيعاً لأنها ليست زيارة لليهود، وإنما للأماكن والمقدسات المسيحية فى القدس دون أية اعتبارات سياسية، فهى زيارة دينية بحتة (١٢٣).

وحول ما تردد عن مجاملة الفاتيكان لليهود بنفى الإساءة للسيد المسيح، أكد الأنبا اسطفانوس الثانى أن الفاتيكان لا يجامل اليهود، وكان المقصود بهذا الأمر تبرئة اليهود الحالين من هذه التهمة (وهم لهم أخطاء أخرى) بحيث لا يتحملون (وفقاً للعقيدة المسيحية) أخطاء اليهود القدامى الذين أساءوا للسيد المسيح فعلاً وأهدروا دمه (١٢٤).

وهما موقفان يحتاجان إلى مراجعة فكرية وسياسية فى اعتقادنا.

رابعاً: بناء على ما سبق، لماذا يتبرأ العديد من أتباع الكنيستين الكاثوليكية والبروتستانتية من تاريخ دخولهما مصر عن طريق الإرساليات التبشيرية؟، أليس هذا واقعاً تاريخياً معروفاً ومتفقاً عليه بين العديد من المؤرخين؟ ولماذا التحامل البالغ الضراوة على الكنيسة الأم الأرثوذكسية؟!(١٢٥).

وبالتالى، نعتقد فى أهمية الإقرار من جانب كل من: الكنيسة الكاثوليكية

والكنيسة البروتستانتية بالأحداث التاريخية لواقع الإرساليات التبشيرية، لأن نفيها لن يلغيها من الذاكرة الوطنية أويطمسها من كتابات المؤرخين. والأهم هو تجاوزها، وإثبات حقيقة وطنية هذه الكنائس الآن بعد مرورها بتغيرات جوهرية عن الشكل الذى بدأت به داخل المجتمع المصرى. وليس معنى أن الماضى سلبى، أن الحاضر والمستقبل سيكون كذلك بالضرورة.

خامساً: إن لكل من الكنيسة الكاثوليكية والكنيسة البروتستانتية دوراً مهماً فى العديد من المجالات التى تخدم المجتمع من أجل النهوض، خاصة فى المجالين التربوى والتنموى، وهوما تفتقده الكنيسة القبطية.

سادساً: يجب أن ننتبه للصورة العامة التى يرى بها المجتمع علاقات الكنائس (الأرثوذكسية والكاثوليكية والبروتستانتية فى مصر)، خاصة للتأويل الذى يحدث لبعض المواقف(١٢٦)، وعلى سبيل المثال:

- مهاجمة «قانون الإيمان المسيحى»، والترويج لفكرة أن لكل كنيسة كبرى «قانون إيمان» خاصاً بها. وهذا درب من الخيال.

- السخرية من عدم استقبال البابا شنودة الثالث للبابا يوحنا بولس الثانى عند زيارته لمصر فى شهر فبراير سنة ٢٠٠٠، دون معرفة أن هناك بروتوكولاً بين الكنيستين، ينص على أن يذهب أى بابا إلى الثانى لزيارته فى مقر كنيسته، وهو ما حدث عند زيارة البابا شنودة الثالث إلى الفاتيكان فى سبعينيات القرن العشرين.

سابعاً: يجب على الكنيسة الأرثوذكسية أن تقوم بمبادرة التنسيق بينها وبين الكنيستين الكاثوليكية والبروتستانتية، من أجل الإجماع على موقف موحد من الوطن وهمومه؛ لكى نصل إلى الوحدة فى الوطن من جانب، وفى الدين من جانب آخر. أما العمل كجزر منعزلة فهوأمر خطير لن يحصد ثماره سوى المسيحيين أنفسهم.

وهو ما يتطلب مقاومة الانطباع الذى يردده البعض بأن قضية الوحدة المسيحية هى قضية تخص رؤساء الكنائس، كما أنها قضية سلطة بالدرجة

الأولى[١٢٧] كما يجب على المسيحيين تجاوز بعض العقبات[١٢٨]، وعلى سبيل المثال :

- المغالاة فى التشديد على الحوار العقائدى كشرط سابق للتلاقى والتعاون .
- التعامل مع كل طرف من خلال وجوده وأبعاده التاريخية فى المنطقة .
- التكتل فى أقليات صغيرة .
- اعتبار المسيحيين جماعة سوسيولوجية (اجتماعية) لا كنسية .
- محاولات التوفيق والتلفيق فى قضايا الإيمان والهوية .

ثامناً : عند التأمل فى بعض المواقف المسيحية الغربية تجاه القضية الفلسطينية ينبغى أن نميز أولاً بين المسيحية الكاثوليكية وهى أكثر تفاعلاً مع القضية الفلسطينية من المسيحية البروتستانتية . كما أن المسيحية الكاثوليكية والبروتستانتية فى أوروبا هى أكثر تفهماً للموقف العربى من المسيحية فى الولايات المتحدة الأمريكية .

ويختلف الحال بشكل ملحوظ بالنسبة للمسيحية فى الولايات المتحدة الأمريكية حيث النسبة الكبيرة من الكنائس هى كنائس بروتستانتية ، تنقسم فى مجموعات عديدة من الطوائف والفئات ، حيث تلعب القيادة الدينية لبعض الأساقفة والقساوسة فيها دوراً بارزاً فى تحديد المواقف السياسية والاجتماعية للكنائس التى يقودونها . كما تتأثر مواقف نسبة كبيرة من الكنائس ببعض الحركات الدينية المسيحية الحديثة نسبياً ، والتى تجمعها مظلة واحدة يُطلق عليها «المسيحية اليمينية»[١٢٩] .

على هذا النحو ، نعتقد أنه قد آن الأوان لكى يتم فك الاشتباك ، الذى يُمثل الميراث التاريخى لعلاقات التهميش والتجاهل بين الكنيسة الأرثوذكسية وبين الكنيستين الكاثوليكية والبروتستانتية ، فى ظل الهوة التى تفصل بين الثقافات المختلفة ، والتى تدخل فى صميم حياة كل كنيسة .

لقد أصبحنا فى حاجة شديدة للتعاون المشترك البناء لتحقيق التكامل بين إسهامات الكنائس الثلاث لتقدم المجتمع وتطوره من جانب ، ولتحقيق حلم / أمل

الكنيسة الواحدة الذى ينشده الكثيرون ويسعون إليه من الجانب الآخر، بعيداً عن فكرة أن الوحدة المسيحية هى قضية رؤساء الكنائس فقط. ولن يرتفع شأننا عندما نقلل من شأن بعضنا البعض، كما لن نجمل صورتنا إذا ما شوهنا صورة بعضنا البعض، خاصة إذا عرفنا أن التعددية الحالية لكنائس الشرق العربى لم تكن نتيجة لانقساماتها دائماً. فقد كانت لها كيانها الخاص قبل هذه الانقسامات، غير أن كنائس جديدة قد انبثقت عن البعض الآخر بسبب هذه الانقسامات. ومن هنا يبرز شرطان للوحدة المسيحية (١٣٠):

- الأول: هو أن الوحدة المنشودة لن تكون فى إلغاء للتعددية.

- الثانى: هو أن الوحدة لن تتحقق إلا إذا عالجنا الأسباب الأساسية للانقسامات.

ونتساءل: هل تستمر الكنيسة على هذا الحال من الانقسام والتشرذم؟! إن الوجود المسيحى فى الشرق العربى إشكالية تحتاج إلى دراسة وتحليل قبل فوات الأوان! وهل يُمكن لمسيحيى الشرق العربى أن يلعبوا دوراً مؤثراً فى بناء الحضارة العربية الإسلامية.. كما فعل آباؤهم؟!

إشكاليات اجتماعية

١ ـ قراءة فى خطاب الالتباس .

٢ ـ التعصب / الطائفية .

٣ ـ قضية بناء الكنائس .

٤ ـ الإعلام .

٥ ـ العنف ضد الأقباط .

١ ـ قراءة فى خطاب الالتباس

تعد قضية مناقشة هموم الأقباط فى مصر إحدى أهم القضايا التى تثار بين الحين والآخر ، خاصة فى جانبها الاجتماعى الذى تشعر به القاعدة العريضة من المواطنين الأقباط فى الممارسات اليومية بوجه عام .

وتأتى أهمية تناول الإشكاليات الاجتماعية لعلاقتها السلبية بما يردده البعض حول (تدويل) همومنا ومشاكلنا على صفحات الجرائد الأوروبية وداخل أروقة الكونجرس الأمريكى ، مما يُساعد فى تشويه سمعة مصر والمصريين .

ونؤكد هنا على بعض الثوابت ـ التى أكدناها كثيراً من قبل بأكثر من شكل فى هذا الكتاب ـ لطرح ومناقشة هموم الأقباط ، فالأقباط ليسوا فئة منفصلة عن تكوين المجتمع المصرى ثقافياً واقتصادياً واجتماعياً وسياسياً . وبالتالى ، لا يُمكننا مناقشة قضاياهم بمدخل طائفى لحلها ؛ لأنهم يمثلون جزءاً من الكل ، داخل منظومة

اجتماعية شاملة ومتكاملة، وهوما يُحتم علينا ألا نفصل مناقشة هذه القضايا فى معزل عن الخلفية السياسية لها (أى مراعاة الظروف والملابسات العامة).

ولقد أصبح ملف الهموم القبطية مطروحاً فى الفترة الأخيرة للحوار والنقاش، ولم يعد أمراً محظوراً فى ظل العلاقة بين الأقباط والمسلمين التى خضعت لموجات من المد / الازدهار والجزر / الانزواء. . وذلك وفقاً لنظام ومساحة الحرية المتاحة فى تلك الفترة.

ولا ننسى أن الكنيسة القبطية هى دائماً ـ طيلة تاريخها وبدون استثناءات ـ رمز للاستقلال الدينى والوطنى ضد محاولات الغرب السياسية والدينية للسيطرة عليها بطرق عديدة. وهو ما يجعلنا نعتقد أنه لن يستطيع أحد أن يقسم مصر. فأقباطها وهم المستهدفون يفضلون الموت على أن تقسم مصرنا الغالية. كما نتمنى أن نبطل استخدام مصطلحات الاستهلاك الوطنى (على سبيل المثال: عنصرى الأمة ـ الوحدة الوطنية. . .) فكلها مصطلحات تدل فى مضمونها على الفرقة. مع التأكيد على أننا شعب واحد ثنائى العقيدة الدينية. هذه الثنائية الحضارية الفريدة.

ولكى نعيد قراءة خطاب الالتباس فى العلاقات، نتوقف أمام ملاحظتين، هما:

- **فى مفهوم «الأقلية»** (١٣١):

منذ انعقاد مؤتمر (حقوق الأقليات فى الوطن العربى) عام ١٩٩٤ لا يزال السجال الضخم الذى حدث بسبب إدراج الأقباط ضمن فاعليات المؤتمر كأقلية مستمراً حتى الآن. وعلى الرغم من أن مفهوم «الأقلية» ليس بجديد على المتخصصين والأكاديميين فى العلوم السياسية، وفى الفكر الإسلامى بوجه خاص فى الحديث عن الملل والنحل والطوائف، فإن الجدال والخلاف لم يحدث بسبب المصطلح نفسه؛ لأنه تعبير علمى لا يمكن لأحد الاعتراض عليه، وإنما الذى حدث كان جدلاً سياسياً أكثر منه جدلاً أكاديمياً.

ونستطيع القول إن الأقباط فى مصر أقلية عددية بالمفهوم الكمى، وليسوا أقلية أثنية وعرقية، وليسوا أيضاً أقلية قومية وثقافية بالمفهوم الكيفى، مع ملاحظة أن مصطلح الأقلية فى علم الإحصاء ـ كما يؤكد البعض ـ لا ينطبق على الأقباط؛ لأنهم يمثلون أكبر من واحد صحيح كنسبة مئوية لتعداد السكان فى مصر.

• **مسألة تولى الوظائف والمناصب العليا:**

من الواضح أن البعض فى النظام الإدارى المصرى قد تحول الآن من تغييب المسيحيين عن المناصب العليا إلى تغييب المصريين جميعاً، حتى وصل الأمر إلى درجة أن أى مسلم تكون له شبهة الانتماء لأى تيار سياسى شرعى أودينى شرعى ـ أيضاً ـ لا يتم توليه الوظائف من الفئة العليا، فأصبح أمر تولى الوظائف العليا فى النظام الإدارى المصرى كأنه يُحكم بالمنطق الطائفى، وليس بمنطق الكفاءة الإدارية والمهنية فى ظل افتقاد القواعد لضمان عدم التمييز بين المواطنين على أساس دينى أوسياسى فى التعيين وفى الترقية فى الوظائف العامة ووظائف القطاع العام. وتجريم أية ممارسات تنطوى على هذا التمييز.

وأصبح شرط أساسى على كل من يتقدم لشغل وظيفة أومنصب أن يكون من غير المنتمين لأى فكر، إلا الحزب الحاكم فقط دون سواه (١٣٢).

وأعتقد أن هذا التغييب للمصريين جميعاً هو محصلة إهمال النخبة المثقفة المصرية لإقصاء المسيحيين بوجه عام من الوظائف العليا (بوجه خاص فى الربع قرن الأخير من القرن العشرين). وهنا حدث بلا حرج، والأمثلة على ذلك كثيرة، بداية من مديرى المعاهد العليا ورؤساء الأقسام والعمداء فى الكليات ورؤساء الجامعات، ومروراً بالسفراء ورؤساء البعثات الدبلوماسية لدى الدول والمنظمات الدولية، وصولاً إلى المجالس المحلية ومجالس المحافظات ورؤساء الأحياء والمحافظين (١٣٣).

وبعد هاتين الملاحظتين العابرتين، سوف نتطرق لعدة قضايا تمثل فى مجملها ـ فى ظنى ـ الإشكاليات الاجتماعية التى تعوق المواطنة بشكل أوبآخر من خلال العبور بإيجاز فوق قضايا محددة دون أن نهملها، كما آثرنا التوقف عند قضايا ونماذج أخرى؛ لا يُمكن تناولها بإيجاز يخل من أهميتها.

٢ ـ التعصب / الطائفية

لا شك أن التعصب هوبمثابة كراهية ورفض للطرف المقابل، والتعصب فى أساسه هو عدم المرونة فى الفكر فى ظل أساليب متناقضة فى طرق التفكير ومعالجة

القضايا. وللتعصب أشكال متعددة، بداية من التعصب بالكلام والتجنب، ومروراً بالاضطهاد، وصولاً إلى استخدام العنف والإرهاب.

ومن أخطر تداعيات التعصب هوفكرة تصنيف الطرف الذى نختلف معه لما يحمله هذا التصنيف من أبعاد تحمل فى طياتها ما بين التفكير المنظم والتفكير العشوائى.

وعلى الرغم من أن التصنيف يُمكن أن يكون منطقياً لأنه قائم على معلومات دقيقة، فإنه يحجب عنا إرادة وتميز الطرف الثانى بسبب منظومة انتماءاته (العرقية والدينية والسياسية..)، ويكون بناء على مشاعر عاطفية سواء بالحب / التقدير أوالكراهية / الاحتكار. كما أن التصنيف يُعطى إحساساً بالأمان وعدم المغامرة والتوافق، بالإضافة إلى أنه يُسهل كثيراً من محاولة فهمنا واستيعابنا للطرف الثانى بعمق.

على هذا النحو، نجد أننا يجب أن يكتسب تفكيرنا عدم قبول الأحكام العامة، بحيث يكون لدينا مرونة كافية لتغيير أفكارنا، وتحطيم التصنيفات الجامدة.

وكما أن التعصب بين أهل الدين الواحد ـ حينما يختلفون فكراً أومنهجاً ـ يُعد أمراً شديد الخطر، فإن التعصب بين أهل الأديان يُخلخل من أساس الأمة ومكانتها.

إن العنف فى العمل الدينى[١٣٤] يُعد من أهم مظاهر الضعف وليس القوة، ودليلاً للعجز لا دليلاً على القدرة، ويُمكننا أن نرصد بعض تداعيات التعصب والطائفية، من خلال:

ـ العداء بين المتحدين فى الدين لاختلافهم فى المذهب، وهوهنا لا يُفرق بين أبناء الدين الواحد فحسب، بل بين أبناء الوطن الواحد أيضاً. وعلى سبيل المثال: بين السنة والشيعة، أوبين الطوائف المسيحية فى لبنان.

ـ العداء بين ذوى الأديان المتعددة فى الوطن الواحد، وهوما رسخه الاستعمار تحت القاعدة الشهيرة: فرق تسد (مثلما فعل الاستعمار فى مصر).

ـ الاعتداءات التى ظهرت فى العقود الثلاثة الأخيرة، ولم تسلم منها دور العبادة

أوالأملاك الخاصة بها، وكأنه الصراع بين الأديان: المسيحية والإسلام (مثلما فعلت الجماعات المتطرفة فى صعيد مصر).

والخطر الشديد فيما سبق، أنه يُمكن أن يؤدى إلى (١٣٥):

- فقد المواطن العادى للثقة بالأديان والوطن معاً.

- الاستبداد من السلطة تحت دعوى حماية الأوطان من الفوضى.

- أن يتمكن منا أصحاب دعوى التغريب.

- فتح الأبواب أمام النزعات العرقية والطائفية.

وهنا، نصل إلى أكثر الظواهر ارتباطًا بما سبق، وهى ظاهرة «التطرف» بمعنى الجمود العقائدى والانغلاق العقلى، وهذا فى الواقع هو جوهر الفكر الذى تتمحور حوله كل الجماعات المعروفة باسم «الجماعات المتطرفة». والتطرف بهذا المعنى هو أسلوب مغلق للتفكير، يتسم بعدم القدرة على تقبل أية معتقدات تختلف عن معتقدات الشخص أوالجماعة أوعلى التسامح معها. ويتسم هذا الأسلوب بنظرة إلى المعتقد تقوم على ما يلى (١٣٦):

- أن المعتقد صادق صدقاً مطلقاً وأبدياً.

- يصلح لكل زمان ومكان.

- لا مجال لمناقشته، ولا للبحث عن أدلة تؤكده أوتنفيه.

- المعرفة كلها بمختلف قضايا الكون لا تستمد إلا من خلال هذا المعتقد دون غيره.

- إدانة كل اختلاف عن المعتقد.

- الاستعداد لمواجهة الاختلاف فى الرأى أوحتى التفسير بالعنف.

كما يُمكن أن نرصد هنا العوامل المتشابكة (١٣٧) التى أدت إلى تنامى ظاهرة جماعات التطرف على النحوالتالى:

- وجود قوى خارجية مؤثرة بشكل مباشر أوغير مباشر فى حركة المجتمع

المصرى، وفى الوقت نفسه مدعمة للتطرف الدينى ومتحالفة معه بشكل ظاهر أوخفى.

- تشجيع رسمى من الدولة للتيارات الدينية وتنظيماتها لمواجهة قوى سياسية متناقضة الأهداف مع الدولة.

- وجود قوى أوجماعات اقتصادية ـ اجتماعية محلية تدعم التنظيمات المتطرفة وتمولها. والسيطرة على الاقتصاد المصرى هدف رئيسى يتم تحقيقه من خلال مؤسسات مالية تقف وراء تمويل هذه الجماعات.

- وجود أهداف سياسية وراء الأهداف الدينية المعلنة من قبل التنظيمات المتطرفة ولجوءها إلى العنف لتحقيقها.

- تردى الأحوال الاقتصادية والثقافية ومعاناة الجماهير.

- شيوع القيم الفاسدة.

- الافتقار إلى مشروع قومى أوهدف عام يُمثل أملاً حقيقياً فى مستقبل أفضل للناس.

- تجد الدعوات المتطرفة صدى لدى الشبان من الطبقات الدنيا والوسطى والذين تقوم القيادات بالتجنيد منهم، نظراً إلى تزايد حدة المعاناة والإحباط واليأس من جراء الانفتاح الاستهلاكى والفساد، وحدة التفاوت الاجتماعى.

- نظام التعليم ووسائل الإعلام والتنظيم السياسى، وهى كلها مشجعة على انتشار التطرف العقلى العام، الأمر الذى ينبثق عنه التطرف الدينى. فهى لا تربى أوتدرب الناس على إعمال العقل والنقد والابتكار، بل على التقبل السلبى غير الناقد لأى فكر طالما كان مصدره سلطة ما (الوالدين، المدرسين، المسئولين، السياسيين..).

- شجع الطرح الإعلامى لموضوع التطرف الدينى على التعاطف معه، إذ إنه كان طرحاً دينياً رسمياً مقابل الطرح المتطرف الذى يبدوشعبياً.

وينتج عن ما سبق الآثار المباشرة والمدمرة للتطرف فى المجتمع(١٣٨)، والتى تتحدد فيما يلى:

ـ التدهور فى الإنتاج، ذلك أن أهم قوى فى الإنتاج هو الإنسان العامل، الذى لابد لكى يطور إنتاجه من أن تتطور قدراته العقلية، بحيث يكون قادراً على الإبداع والابتكار الجديد.

ـ يُمثل التطرف الدينى دائماً حنيناً إلى الماضى والعودة إلى التاريخ، أى أنه يكون دائماً ذا منحى رجعى أومحافظ على أحسن الأحوال.

ـ يرتبط التطرف ـ دائماً ـ بالتعصب الأعمى والعنف، الأمر الذى يقود إلى سلسلة متناهية من التعصب والعنف المضاد الذى يؤدى فى النهاية إلى صراعات مدمرة داخل المجتمع.

ـ يرتبط التطرف، أيضاً، بالتدهور الثقافى والفكرى والعلمى والفنى.

ـ يترتب على (فعل) التطرف تعطيل الطاقات الإنسانية كافة، واستنزافها فى صراعات وعداءات تحول دون تكامل المجتمع، وفى التطرف الإسلامى يلغى نصف المجتمع (المرأة).

ـ يُصبح المجتمع عاجزاً عن التفكير فى حلول مبدعة لمشكلاته، وعن تطوير ذاته. ويصبح تابعاً، ويفقد استقلاليته، وتحديد مصيره ومستقبله.

وهوما يصل بنا ـ تحديداً ـ إلى الوقوف على أسباب ما يُعرف بـ «الفتنة الطائفية»، والتى نجملها فى الأسباب، والمظاهر على النحوالتالى:

الأسباب:

ـ انكسار القضية القومية.

ـ التعصب الوظيفى (خانة الديانة فى كل من: البطاقة الشخصية ـ جواز السفر ـ الأوراق الحكومية الرسمية..).

ـ بعض برامج الإعلام الرسمى (كتابات ومنشورات وشرائط كاسيت وفيديو).

ـ الخلل الدستورى فى الحقوق والالتزامات.

ـ الخلل فى تنفيذ قوانين ولوائح بناء دور العبادة.

- العديد من الشائعات الخطيرة، وعلى سبيل المثال: تحول كاتب مسلم كبير إلى المسيحية، وشائعة إسلام قس.
- التهوين الإعلامى لنفى الحقائق والأسباب لإخماد المشكلة ظاهرياً لكى لا تصل للخارج، فيتم التبسيط من قيمة الخسائر التى حدثت.

وهو ما يتجسد بوضوح فى مظاهر الفتنة كما نراها، وهى:

- الاحتقان الاجتماعى والأزمة الاقتصادية.
- مناقشة أوفتح أى حوار حول تطبيق الشريعة الإسلامية على غير المسلمين، أوقوانين الردة.
- تراجع القضية الوطنية والقومية.

وقد لعبت هذه العوامل أبلغ الأثر فى تجليات التوتر الطائفى فى أعوام (١٩٧٢، و٧٣، و٧٥، و٧٦، و٧٧، و٧٨، و٧٩، و٨٠، و٨١)، وامتداد ذلك إلى عام ٢٠٠٢. وما صاحب هذه السنوات من أحداث طائفية.

وتبقى الصورة فى نهاية الأمر، هى تأزم العلاقات بين الأقباط والمسلمين. وهوما يجعلنا نتأمل الفكرة التى تؤكد على أن الدولة بمؤسساتها المتعددة غير قادرة ولا راغبة فى خوض غمار هذا التأزم. وإذا كانت مرحلة السادات تتعامل مع الأمر بالتهدئة تارة والإثارة تارة أخرى، فإن مرحلة «مبارك» لا تتعامل مع الأمر بشكل مباشر، وبالتالى، فإن مرحلة «مبارك» هى مرحلة توفيقية إلى حد كبير. وذلك مع عدم إغفال السياسة العامة للدولة ودورها، الذى يتسبب فى أحيان إلى تدهور العلاقات.

لقد تداخلت الخطوط، وانمحت الفواصل بين الوطنية والطائفية، وبين الإيمان والتكفير. وأصبحت تلك الممارسات هى نتاج مناخ عام، تظهر وكأنها طبيعية، وليست طارئة واستثنائية.

أضف إلى هذا، أن ملف العلاقات المسيحية ـ الإسلامية، أصبح مجرد ملف أمنى. وعلى الرغم من أن الحلين (الأمنى والدينى)[١٣٩] يبقيان أبعد الحلول

ملائمة. فالأول «الأمنى» يُعيد السيطرة على اللحظة (فيقى ويعفى المجتمع من المصادمات)، غير أنه يبقى حلاً مؤقتاً طالما ظلت أسباب الأزمة وجذورها دون كما هى دون حل أوتحليل.

أما الثانى (الدينى) يظل حلاً محفوفاً بالمخاطر؛ لأنه يملك حلولاً عملية، بل قد يسعى لتأكيد التمايز بما يقدمه من تبريرات تعزف على أوتار القيم.

بقى أن نقول فى هذا الصدد، إن وطنية المصرى (المسيحى / المسلم) فى كل ما يتعلق بها من مواقف عامة وخاصة، إنما تنبع من كيان المواطن لا من كيان المؤسسة الدينية؛ لأن الدولة هى المسئولة عن وطنية المواطن لا المؤسسة الدينية ولا رجال الدين[١٤٠].

وهوما يجعلنا ندعم هنا الاقتراح[١٤١] الذى يدعوإلى إنشاء ما يُمكن اعتباره «لجنة وطنية لحقوق الإنسان المصرى» تتولى ذاتياً مراجعة ما يدور ومتابعة ما يحدث، والرد على ما يُثار بين الحين والآخر، بشرط أن يكون لها من الاستقلالية ما يكفل لها الشفافية والموضوعية، ويعطيها قدرها من المصداقية. وعلى أن يكون لتلك لجنة شراكة متوازنة بين البرلمان المصرى والجهاز الدبلوماسى للدولة وبعض مؤسسات المجتمع المدنى، فى ظل وجود قنوات اتصال مفتوحة مع كل من: وزارة العدل ووزارة الداخلية.

وهو طرح متميز، يجعل من مصر نموذجًا عصريًا يُضيف إلى ريادتها فى الفكر والثقافة ريادة جديدة فى مجال حقوق الإنسان كأحد ضرورات العصر وأدواته، وليست من قبيل الترفيه. ويُجهض كل محاولات النيل من تماسكنا الاجتماعى ووحدتنا الوطنية بالمعلومات الدقيقة التى تتسم بالمصداقية والشفافية والعدالة. كما أن هذا الطرح سوف يكون دعماً للديمقراطية وللمشاركة السياسية، وذلك على غرار قرار الرئيس مبارك فى نهاية شهر ديسمبر سنة ٢٠٠٢ باعتبار يوم ٧ يناير من كل عام (عيد ميلاد) عيداً لكل المصريين وأجازة عامة.

٣ـ قضية بناء الكنائس

تعد قضية بناء الكنائس فى مصر من بين أبرز القضايا التى تثار بشكل أساسى فى

كل مرة يتم فيها مناقشة هموم الأقباط ومشاكلهم، حيث يطالب الكثيرون بإلغاء ما يسمى بـ (الخط الهمايونى)؛ لأنه يمثل نوعاً من القيد على بناء الكنائس وترميمها وإصلاحها من حيث الكم، ولكن الوضع فى حقيقة الأمر يختلف من حيث الكيف، لأن الخط الهمايونى ليس هو المشكلة الحقيقية، بل ـ الأهم ـ هى الشروط العشرة التى وضعها وكيل وزارة الداخلية (العزبى باشا حينذاك) فى شهر فبراير سنة ١٩٣٤ من أجل تنظيم عملية بناء الكنائس.

والخط الهمايونى هو مصطلح (تركى) يعنى الخطاب / التوجيه / البيان الموجه من الباب العالى، وهو بهذه الصفة ليست له صفة التشريع الملزم، خلافاً للفرمان مثلاً، بمعنى أنه مثل أى خطاب يصدر عن رئيس الدولة (١٤٢). وبسقوط الدولة العثمانية يسقط الخط الهمايونى الذى صدر سنة ١٨٥٦، وبالتالى سقوط لائحة العزبى باشا (الشروط العشرة) بشأن بناء الكنائس وترميمها لأنها تعتمد على نصوص الخط الهمايونى، ولكن بصيغة متعسفة.

ويجب أن نذكر أن الخط الهمايونى لم يمنع المسيحيين من حرية وممارسة شعائرهم الدينية، ولم يمنعهم من بناء الكنائس بل قصد كفالة حقوق المسيحيين فى الولايات التابعة للباب العالى العثمانى، أى أنه لم يكن فى الأصل (خطًا همايونيًا بغيضًا)، ولكن أسلوب تطبيقه فيما بعد حوله كذلك. أما الشروط العشرة لوكيل وزارة الداخلية هى التى منعتهم من البناء أو الترميم، وهو ما جعل لجنة تقصى الحقائق التى تشكلت فى السبعينيات برئاسة د. جمال العطيفى توصى بضرورة إعادة النظر فيهما، لأنهما من أهم الأسباب التى تؤدى إلى التفرقة. كما نذكر فى هذا السياق، القانون القديم رقم ١٥ لسنة ١٩٢٧ الصادر فى عهد الملك فؤاد، والخاص بتنظيم السلطة فيما يختص بالمعاهد الدينية، وبتعيين الرؤساء الدينيين، وبالقضايا الخاصة بالأديان المسموح بها. وهو لا يتناول موضوع بناء الكنائس أو تجديدها وترميمها من قريب أو بعيد (١٤٣).

وفى الفترة الأخيرة، حدث تحرك ملحوظ على مستوى القيادة السياسية فى مصر نحو تعديل القوانين الخاصة بقضية بناء الكنائس وترميمها، حيث أصدر الرئيس محمد حسنى مبارك القرار الجمهورى رقم ١٣ لسنة ١٩٩٨ بتفويض المحافظين ـ كل فى نطاق محافظته ـ بمباشرة اختصاصات رئيس الجمهورية الخاصة بالترخيص للطوائف الدينية بتدعيم الكنائس أو ترميمها طبقاً لأحكام القوانين

واللوائح المنظمة لهذه الأعمال، ثم تلى القرار السابق، قرار جمهورى جديد تحت رقم ٤٥٣ لسنة ١٩٩٩ بتاريخ ٢٨ ديسمبر سنة ١٩٩٩، حيث ينص على أن يكون الترخيص بترميم أوتدعيم جميع دور العبادة من اختصاص الجهة الإدارية المختصة بشئون التنظيم فى كل محافظة. وهوما يعنى إلغاء القرار السابق له.

على هذا النحو، أصبح الترخيص من أجل الترميم أوالتدعيم مجرد إجراء إدارى من اختصاص الجهة الإدارية. وهوما يفتح باب الأمل فى إصدار قرارات أخرى، تؤكد هذا القرار، منها: بناء الكنائس بشكل عام فى مصر.

وفى الفترة الأخيرة بدأ الحديث عن ضوابط ومعايير جديدة لبناء المساجد الأهلية(١٤٤)، وهى شروط تتشابه إلى حد ما مع شروط بناء الكنائس مع اختلاف سبب إصدار هذه الشروط من جانب، واختلاف درجة المرونة والشدة من جانب آخر. وهوما يمكن أن نجمله فى شكل مقارن فى الجدول التالى:

	الشروط العشرة لبناء الكنائس	الشروط العشرة لبناء المساجد
١	هل الأرض المرغوب بناء كنيسة عليها هى من أرض الفضاء أو الزراعة؟ وهل هى مملوكة للطالب أم لا؟ مع بحث الملكية من أنها ثابتة ثبوتا كافيا، وترفق.	عدم إقامة المسجد على أرض مخصوبة أو متنازع عليها.
٢	ما مقادير أبعاد النقطة المراد بناء الكنيسة عليها عن المساجد والأضرحة الموجودة بالناحية؟	ألا تقل المسافة بين أى مسجدين عن ٥٠٠ متر.
٣	إذا كانت النقطة المذكورة من الأرض الفضاء. فهل هى وسط أماكن المسلمين أو المسيحيين؟	أن تكون المنطقة فى حاجة حقيقية إلى المسجد.
٤ .	إذا كانت بين مساكن المسلمين. فهل لا يوجد مانع من بنائها؟	ألا ينشأ المسجد إلا بموافقة صريحة من وزارة الأوقاف.

	الشروط العشرة لبناء الكنائس	الشروط العشرة لبناء المساجد
٥	هل توجد للطائفة المذكورة كنيسة بهـذه البلدة خـلاف المطلوب بناؤها؟	أن تمنع إقامة المساجد والزوايا تحت العمارات.
٦	إن لم يكن بها كنائس. فما هو مقدار المسافة بين البلدة وبين أقرب كنيسة لهذه الطائفة بالبلدة المجاورة؟	ألا تقل مساحة المسجد عن ١٧٥ متر.
٧	ما هو عدد أفراد الطائفة المذكورة الموجودين بهذه البلدة؟	أن يبنى تحت المسجد دور أرضى لمزاولة أنشطة خدمية واجتماعية وصحية.
٨	إذا تبين أن المكان المراد بناء كنيسة عليه قريب من جسور النيل والترع والمنافع العامة بمصلحة الرى.. فيؤخذ رأى تفتيش الرى. وكذا إذا كان قريبًا من خطوط السكة الحديد ومبانيها.. فيؤخذ رأى المصلحة المختصة.	أن توافق وزارة الرى إذا كان المسجد أو الزاوية على شاطئ النيل.
٩	يعمل محضر رسمى عن هذه التحريات، ويبين ما يجاور النقطة المراد إنشاء الكنيسة عليها من المحلات السارية عليها لائحة المحلات العمومية، والمسافة بين تلك النقطة وكل محل من هذا القبيل. ويبعث به إلى الوزارة.	أن يودع المتبرع ببناء المسجد مبلغا لا يقل عن ٥٠ ألفا من الجنيهات ضمانا لجدية العمل.

١٠	يجب على الطالب أن يقـدم مع طلبه رسما عمليا بمقياس واحد فى الألف. ويوقع عليـه من الرئيس الدينى العـام للطائفـة، ومن المهندس الذى له خبرة عن الموقع المراد بناء الكنيسة عليه، وعلى الجهة المنوطة بالتحريات أن تتحقق من صحتهـا. وأن تؤشر عليهـا بذلك، وتقـدمهـا مع أوراق التحريات.	الالتزام بالرسومات والتصميمات التى تعدها وزارة الأوقاف.

ونشدد هنا على حقيقة مهمة رغم بداهيتها، وهى أن إصلاح حال المؤسسة الدينية المسيحية فى مصر (خاصة بناء الكنائس) يرتبط بشكل أساسى بإصلاح حال المؤسسة الدينية الإسلامية فى مصر (تأميم الجوامع والمساجد).

إن ما نحتاجه فعلياً هوقانون ينظم بناء دور العبادة بوجه عام. خاصة بعد هذه الشروط الجديدة لبناء المساجد، والتى هى على غرار الشروط العشرة لبناء الكنائس.

وإذا كانت الشروط المحددة لبناء المساجد هى بهدف محاولة للإصلاح، غير أنها تتم طبقاً لإجراءات بيروقراطية وأمنية تضر أكثر مما تنفع. إن الصمت الذى أصاب النخبة تجاه معوقات بناء الكنائس من قبل، امتد الآن ليشمل بناء المساجد أيضاً؛ لأنه فى نهاية الأمر توجهات الدولة المركزية التى تقوم أساساً على الهامش الديمقراطى فقط، وليس غيره، كضمان لبقائها واستمراريتها.

الأوقاف القبطية:

أما عن الأوقاف القبطية، فقد تم تشكيل لجنة رقم ١٣٣ (أ) لسنة ١٩٩٦ لدراسة وحل المشاكل القائمة بين هيئة الأوقاف القبطية وهيئة الأوقاف المصرية (فى عهد

د. حمدى زقزوق وزير الأوقاف)، حيث استردت الأوقاف القبطية مئات الأفدنة التى ثبت حق الأقباط فيها، بعد أن طال عمر هذه المشكلة لما يقرب من نصف قرن. وذلك بعد أن قامت هيئة الأوقاف القبطية بعمل حصر دقيق للأراضى الزراعية والعقارات (كل وقف على حدة). وهى تخضع لمراقبة الجهاز المركزى للمحاسبات.

ويعود تاريخ قرار نشأة هيئة الأوقاف القبطية إلى القرار الجمهورى رقم ٩٦٢ لسنة ١٩٦٠ الذى أصدره الرئيس جمال عبد الناصر بتدعيم من البابا كيرلس السادس، بحيث يرأسها البابا، وتضم ١٢ عضواً (منهم ٦ من الأساقفة و٦ من المتخصصين). وقد صدر لهيئة الأوقاف القبطية إلى الآن أربعة قرارات جمهورية لتشكيل مجلس إدارتها:

الأول: عام ١٩٦٦ فى عهد الرئيس جمال عبد الناصر.

الثانى: عام ١٩٧٢ فى عهد الرئيس أنور السادات.

الثالث: عام ١٩٧٧ فى عهد الرئيس أنور السادات.

الرابع: عام ٢٠٠١ فى عهد الرئيس حسنى مبارك برقم ٢١٨ لسنة ٢٠٠١.

٤ ـ الإعلام

نؤكد على أن هناك تناميّا وحضوراً قبطيّا ملحوظًا فى مجال الإعلام فى الأعوام الأخيرة. وهوما نلحظه فى التواجد القبطى فى كل من: البرامج التليفزيونية المتنوعة والصحف والمجلات (خاصة القومية منها).

وفى ظنى أن الاحتفال العالمى السياحى فى الألفية الثانية لإحياء مسار العائلة المقدسة هونقطة تحول مهم وجديد.

وعلى الرغم من ذلك، فمازال الإعلام يتعامل مع الأقباط على اعتبار أنهم (لغز). وهوما ظهر بوضوح فى تداعيات أزمة صحيفة «النبأ الوطنى» والترويج للأوهام على أنها حقائق. بالإضافة إلى الجهل الإعلامى الواضح بأبسط المعلومات عن الأقباط، بداية من عدم التمييز أثناء التهنئة بالأعياد بين عيد الميلاد وعيد القيامة

وكتابة الألقاب الدينية المسيحية بشكل خطأ (مثل البطريك بدلاً من البطريرك)، ومروراً بالترويج للنصوص الفكرية التى تسىء للعقيدة المسيحية والتشكيك فيها، وصولاً إلى تدين الخطاب السياسى / الفكرى (مثلما يحدث فى الترويج للقدس إسلامياً، وإهمال البعد الدينى المسيحى أوالترويج لمفهوم استشهاد المسلمين فى فلسطين ومقتل المسيحيين على أيدى قوات الاحتلال الصهيونى). بالإضافة إلى التجاهل الإعلامى لمشاركة الأقباط فى الاحتفالات الوطنية العامة فى حين يتم التأكيد على حضور العديد من صغار رجال الدولة.

ونذكر فى هذا السياق، الإعلام غير المكتوب المتمثل فى تجاوزات العديد ممن يعتلى المنبر لإلقاء (خطبة) الجمعة، والتى يتعرض البعض فيها بشكل دائم ومستمر إلى العقيدة المسيحية بالقدح والذم. و. . . ، أيضاً، فى ظل النشر غير الرسمى دينياً للكتب التى تصدر للهجوم المباشر على أقباط مصر وعقيدتهم.

ولقد آثرنا أن نتناول هنا نموذج صحيفة «النبأ الوطنى»، لما تحمله فى طياتها للعديد من آثار تجاوزت المسموح به..

ولا شك أن صدى ما حدث من تجاوزات صحيفة «النبأ الوطنى» كان له أكثر الدلالات سلبية على الرأى العام المصرى (مسلميه قبل أقباطه). وهوما يعود إلى سوء نية القائمين على الصحيفة من جانب، ومحاولة تشويه صورة رجال الدين المسيحى من جانب آخر.

والقصة بدأت عندما نشرت الصحيفة ـ التى اعتادت نشر الإثارة والفضائح ـ يوم الأحد الموافق ١٦ يونيو سنة ٢٠٠١ صوراً لأحد الرهبان المفصولين من دير المحرق بمحافظة أسيوط فى صعيد مصر (وهويُعد من الأماكن المقدسة عند الأقباط) فى أوضاع مشينة مع بعض السيدات اللاتى يترددن على الدير للاعتراف. وحسبما ذكرت الصحيفة، فإن الصور التى نشرتها منقولة عن شريط فيديوقام الراهب نفسه بتصويره لابتزاز ضحاياه وتهديدهم فى أغلب الظن. كما قامت الصحيفة بكتابة مانشتات مغرضة وصفت فيها الدير بأنه تحول إلى (بيت دعارة). بالإضافة إلى سرد العديد من المعلومات المشكوك فى مصداقيتها.

وتعد هذه هى المرة الأولى التى تنشر فيها إحدى الصحف صوراً وكلاماً من ذلك

القبيل، وهوما أحدث صدمة هائلة للمجتمع المصرى بوجه عام وللأقباط بوجه خاص.

وفى اليوم نفسه الذى صدرت فيه الصحيفة المذكورة؛ تجمهرت أعداد كبيرة من الشباب القبطى، واتجهوا إلى الكاتدرائية فى شكل من أشكال التعبير عن اعتراضهم على انحراف الصحيفة المذكورة. وقد صادر الأمن فى يوم الصدور نفسه الصحيفة، وتتبع باعة الصحف والمجلات لوقف توزيعها، كما صادر العدد التالى للصحيفة يوم الاثنين ١٧ يونيو سنة ٢٠٠١ لما احتواه من استمرار لنهج الإثارة والتعدى على المقدسات والثوابت المسيحية، غير أن الأمن والكنيسة [١٤٥] قد نجحوا إلى حد كبير فى احتواء الشباب الغاضب والسيطرة عليهم[١٤٦].

وقد اتخذت الدولة تدابير متشددة تجاه القائمين على الصحيفة وتحويلهم إلى القضاء، وبالفعل قضت محكمة جنح أمن الدولة طوارئ بعابدين فى جلستها بتاريخ ١٦ سبتمبر سنة ٢٠٠١ بمعاقبة ممدوح مهران (رئيس مجلس إدارة ورئيس تحرير جريدتى «النبأ الوطنى» الأسبوعية و«آخر خبر» اليومية) فى قضية نشر الصور الفاضحة بالحبس ثلاث سنوات مع الشغل والنفاذ [١٤٧].

كما انتهت هيئة مفوضى الدولة إلى تأييد حكم القضاء الإدارى الصادر فى الرابع من يوليوسنة ٢٠٠١ بوقف تنفيذ قرار المجلس الأعلى للصحافة للترخيص بصدور صحيفة «النبأ»، وذلك لأن الصحيفة خرجت على مقتضيات الترخيص الممنوح لها بأن يكون عملها فى إطار الدستور والقانون، وعدم المساس بالمقومات الأساسية للمجتمع أوالنيل من وحدته الوطنية [١٤٨].

ونذكر هنا، أن موقف الدولة الحاسم طبقاً لسياسات منهج «إدارة الأزمات»، وليس منهج «صنع السياسات»، ظهر بالشكل الذى يعنى تداركًا سريعا لفتنة تهدد التماسك الوطنى.

وفى هذا الصدد يمكننا رصد بعض الثوابت عن هذه القضية[١٤٩] وحولها:

أولاً: حقائق أساسية عن القضية.

١ ـ لم تلجأ السيدة التى ابتزها الراهب المفصول إلى الكاتدرائية سوى منذ أسابيع

قليلة فقط قبل أن تنشره الصحيفة المذكورة ، وأعلنت الكنيسة أنه تم شلح (أى تجريده من مركزه الدينى) هذا الراهب، وبالتالى لم تعد للكنيسة سلطة عليه، ويجب أن يتم محاسبته تحت سلطة القانون، وهوما أبلغت الكنيسة به رجال الأمن.

٢ ـ كانت تجمعات الشباب القبطى منضبطة إلى حد كبير، بالمقارنة بأحداث أخرى.

٣ ـ كانت هتافات الشباب موجهة ضد رئيس تحرير الصحيفة المذكورة، وشبهوه بالسفاح الصهيونى أرييل شارون الذى دنس ساحة المسجد الأقصى، وشبهوا أنفسهم بالفلسطينيين الذين هبوا للدفاع عن المقدسات. ولم يهتفوا للسفاح الصهيونى كما ردد البعض. بل وهتفوا: (مبارك مبارك يا طيار، قلب القبطى أيد نار) ـ كنوع من اللجوء ـ إلى رئيس الجمهورية، السلطة العليا.

٤ ـ لا يستطيع أحد أن ينكر أن عدداً قليلاً جداً من الشباب قد ذكر اسم أمريكا، ولكن رفض سوادهم الأعظم ذلك. كما رفع بعض أعضاء منظمات وهيئات حقوق الإنسان فى مصر لافتات وشعارات باسم هيئاتهم.

٥ ـ الإعلان الرسمى (فى الميكروفونات) من كل من: البابا شنودة الثالث والأنبا موسى (أسقف عام الشباب) للشباب بالتأكيد على رفض التدخل الأجنبى، كموقف تاريخى للأقباط على مر الزمان.

٦ ـ تعامل رجال أمن الدولة بوجه عام مع الشباب بنوع من ضبط النفس والذكاء الأمنى. وأعتقد أن التعامل واحد بالنسبة لمن خرج إلى الطريق العام أو احتك برجال الأمن، أما من استمروا داخل الكاتدرائية (ومن استمروا داخل المسجد أوالجامعة فى أحداث مشابهة)، فالشرطة لا تمسهم بشىء، ما داموا لا يحتكون بها. وهذا مبدأ معروف.

٧ ـ المواقف العامة التى اتخذت كردود أفعال لهذه القضية هى مواقف مشرفة للغاية. بداية من موقف رئيس الجمهورية ومجلسى الشعب والشورى، ومروراً بموقف شيخ الأزهر الشريف، وصولاً إلى موقف المجلس الأعلى للصحافة ونقابتى الصحفيين والمحامين.

ثانيا: مغالطات أساسية عن القضية.

١ ـ الذى ارتكب هذا الجرم المنشور ليس راهباً، ولكنه كان راهباً وتم فصله منذ عام ١٩٩٦ أى منذ خمس سنوات عن تاريخ ما نشرته الصحيفة المذكورة. وهوما أغفلته الصحيفة عمداً فى اليوم الأول، ثم أقرت بعد ذلك فى اليوم الثانى. كما أعطى انطباعاً أنه من كبار الرهبان فى الكنيسة القبطية. وهذا دليل سوء النية المبين.

٢ ـ ذكرت الصحيفة أن أفعال هذا الراهب قد ارتكبت فى الدير، وهذا كذباً وافتراء؛ لأنه ارتكبها فى سكن خاص، ولأن الدير ـ أى دير ـ ببساطة يكتظ يومياً بحركة الرهبان والعمال والعديد من الضيوف (الزوار) الذين يتوافدون على الأديرة وكنائسها.

٣ ـ ذكرت الصحيفة أن هذا الراهب قد ارتكب أفعاله فى مذبح كنيسة الدير مع خمسة آلاف سيدة، وهذا أمر يرفضه العقل والمنطق.

٤ ـ افتراء الراهب المفصول على رئيس الدير بأمور لا يقبلها عاقل.

٥ ـ كتابة مانشتات كبيرة تتسم بالقذارة والإثارة والاستفزاز للدير، الذى وصفته الصحيفة بأنه تحول إلى (وكر للدعارة). وهذه إهانة لهذا الدير المقدس الذى مكثت فيه العائلة المقدسة ستة شهور أثناء وجودها فى مصر.

كما نرصد بعض الملاحظات الأساسية والمهمة حول هذه القضية (١٥٠):

* جاء إلغاء البابا لاجتماعه الأسبوعى بمشاعر خوف لعودة المناخ الطائفى كما حدث فى سبتمبر سنة ١٩٨١. غير أن حقيقة الأمر، أن رئاسة الكنيسة توقعت هذا العدد الهائل من الشباب مع الانفعال الشديد، فخشوا من أية أيد مندسة يُمكن أن تتسبب فى خسائر بشرية ضخمة.

ولم يعتكف البابا فى الدير كنوع من الاحتجاج كما أشاع البعض، بل ذهب فى أسبوع الأحداث نفسه إلى الإسكندرية، ومارس عمله كالمعتاد حسب جدول مواعيده.

* لا شك أن تجمهر الشباب القبطى هو حدث جديد، فلم يتجمهر الأقباط فى

خضم أحداث سبتمبر سنة ١٩٨١ ، ولم يتجمهروا بسبب أحداث الكشح العنيفة والدموية، وبالتالى، فإن ما حدث هومتغير طارئ يحمل العديد من الدلالات المهمة (١٥١).

* اتجاه الشباب القبطى إلى الكاتدرائية (أى إلى رئاسة الكنيسة) ـ وليس إلى مجلس الشعب أوالمجلس الأعلى للصحافة ـ للتعبير عن احتجاجهم لما حدث، كان عملاً غير مسبوق. فهذه هى المرة الأولى التى يتجمهر فيها الأقباط طيلة النصف قرن الأخير إزاء شأن ما يخص مؤسسة صحفية خاصة، فيذهبون إلى الكنيسة وليس إلى الدولة، فى ظل مناخ يُشيع أن الوقوف تحت المظلة الدينية بوجه عام (مسيحية أوإسلامية) يوفر موقفًا أفضل مما يتوافر تحت مظلة السلطة (١٥٢). وهوأمر يتكرر فى مواقف عديدة فى ظل غياب الدولة.

* التزام العديد من المثقفين بالصمت إزاء غضب الشباب القبطى واحتجاجهم على نشر الصور الفاضحة للراهب والمعلومات المغلوطة والجارحة، التى خصت الدين المقدس، فى حين أنهم استنكروا خروج شباب جامعة الأزهر احتجاجاً على طبع وزارة الثقافة لرواية «وليمة لأعشاب البحر» (١٥٣).

وأعتقد أن هناك فرقاً كبيراً بين ما حدث فى رواية «وليمة لأعشاب البحر» وبين ما حدث فى صحيفة «النبأ الوطنى» ، فالأولى: رواية قال بعض شخوصها كلاماً سيئاً حول الذات الإلهية والدين، ولم يقرأها سوى عدد قليل من الأفراد. أما الثانية: فهى صحيفة بها صور فاضحة، وتم توزيع آلاف النسخ منها، وتمت فيها الإساءة لأحد المقدسات المسيحية ورموزها فكانت الإثارة كبيرة، مما جعل الشباب يتجمعون فى تلقائية داخل الكاتدرائية للتعبير عن غضبهم. ولا شك أن وجودهم داخل الكاتدرائية أفضل من تجمهرهم فى أى مكان آخر سواء من الجهة الأمنية أومن جهة إمكانية توجيههم وضبط انفعالاتهم(١٥٤).

* نعتقد فى صحة رفض البابا شنودة الإعلان عن رجال الدين المعزولين لعدم التشهير بهم(١٥٥). كما جرت العادة على أن يتم الإعلان عن ذلك فى مجلة الكرازة التى تصدر رسمياً عن الكنيسة؛ لأن الإعلان فى الصحف والمجالات العامة ليست له أية قيمة طالما أن الزى الكهنوتى غير مسجل رسمياً.

وهو ما جعل العديد من رجال الدين والمثقفين يطالبون بتسجيل الزى الكهنوتى والرهبانى المسيحى[١٥٦] كزى رسمى لكى لا يساء استخدامه، أوارتدائه ممن هم ليس من حقهم ارتداؤه.. لتجنيب الكنيسة والمجتمع مشاكل عديدة من جانب، والحفاظ على كرامة هذا الزى من جانب آخر. وهو ما وعد به رئيس الجمهورية[١٥٧].

* ثمة حساسية مفرطة حولت حادثا (طرفاه صحيفة منحرفة مهنياً، وراهب منحرف أخلاقياً) ولا يمثل كل منهما إلا نفسه، إلى أزمة فى تماسك النسيج الوطنى. الأمر الذى يعنى مخزوناً من التوتر الطائفى، ظهر فى سياق ما قامت به الصحيفة المذكورة. وهو دليل على مدى ضعف ما وصل إليه التماسك الوطنى و(هشاشته)[١٥٨]، بالإضافة إلى المرارة التى شعر بها الطرف القبطى بوجه خاص من جراء ما حدث.

٥ ـ العنف ضد الأقباط

إن العنف هو المحصلة الطبيعية للتعصب، بل هوأعلى وأقصى درجاته. وبالتالى، فإن معالجة العنف طبقاً للأساليب الأمنية (العنف المضاد) هو بمثابة الوصول إلى نفق الأزمة (أحداث الكشح نموذجاً).. لأنه ليس هناك شىء أهم من منع نشوب أى نزاع أوأحداث عنف طائفى. ولكن نذكر أنه فى وقت من الأوقات، كان هناك اتجاه ما ـ كما يؤكد البعض ـ لدى الأجهزة الأمنية بترك مساحة للجماعات المتطرفة تفرغ فيه شحنات غضبها ويكون خارج نطاق توجيه الغضب العام للنظام. وهوما أدى إلى حالة من فقد الثقة لدى المواطنين بوجه عام، والأقباط بوجه خاص. وبالتالى، التفكير فيمن سيحميهم فى ظل مواجهتهم للخطر من جانب، وقصور الدولة فى حمايتهم من جانب آخر، مثلما حدث من قتل وسرقة للعديد من أقباط الصعيد.

وقبل أن نتطرق ـ تفصيلاً ـ لحادث الكشح، نرصد هنا حدثين لهما أهمية قصوى فى رصد حوادث العنف الموجه ضد الأقباط.

الحدث الأول[١٥٩]: هوالجريمة البشعة التى تعتبر السابقة الأولى على مدى تاريخ مصر حيث قام مسلحون ملثمون يوم الأربعاء الموافق ١٢ فبراير سنة ١٩٩٧

باقتحام كنيسة مارجرجس بمنطقة الفكرية (مركز أبوقرقاص بمحافظة المنيا)، وأطلقوا النار من بنادقهم الآلية بطريقة عشوائية على مجموعة من الشباب الذين كانوا يجلسون داخل الكنيسة، مما أدى إلى مقتل ثمانية منهم وإصابة خمسة آخرين. كما قام المسلحون بقتل مواطن مسيحى آخر تصادف وجوده فى حقله أثناء عملية هروبهم، ليصل بذلك عدد ضحايا هذا الحادث إلى تسعة قتلى.

الحدث الثانى[١٦٠]: هوعقب توجه الأنبا اغاثون (مطران مغاغة) إلى كنيسة قرية بنى والمس لافتتاح التجديدات بها يوم الأحد الموافق ١٠ فبراير سنة ٢٠٠٢، حيث احتشد أهالى القرية المسيحيون فى الكنيسة لاستقبال المطران. وعندما بدأت مراسم القداس، فوجئ الحاضرون بالكنيسة ببعض من الغوغاء ومثيرى الشغب يلقون بالأحجار على الكنيسة مما أدى إلى تحطم نوافذها. كما صعد بعضهم إلى الدور الثانى بالكنيسة عن طريق سلم خلفى، وحطموا الصلبان، وألقوا بجرس الكنيسة على الأرض.

وبعد تطور الأحداث تمكن الحاضرون بالكنيسة من الخروج، واحتمى المطران وعدد من القساوسة ببنك القرية، واستمروا ما يقرب من ساعة حتى وصلت قوات الأمن، وتم اصطحاب المطران إلى المطرانية بمغاغة فى سيارة تابعة لأحد الضباط، خاصة بعد أن قام مثيروالشغب بإحراق سيارة المطران، وسيارتين أخريين، وحطموا سيارتى مينى باص كانتا تقل الزائرين الذين أتوا من خارج القرية. كما قام مثيروالشغب بإحراق (الدكك) الموجودة داخل الكنيسة، وألقوا بكرات النار وأنابيب الغاز الصغيرة على عدد من منازل المسيحيين المحيطة بالكنيسة، مما أدى إلى إحراق خمسة عشر منزلا.

وخلال عمليات التخريب التى استمرت ما يقرب من ساعة تم خلالها تدمير مقاعد الكنيسة وحرق سجادها، وتكسير النجف الموجود بداخلها، بالإضافة إلى منع مثيرى الشغب لسيارة المطافئ من الوصول إلى القرية، وقاموا بتقطيع الخراطيم الخاصة بها.

وهما حدثان يحملان العديد من الدلالات السلبية سواء فى فكرة اقتحام دور العبادة (الحدث الأول) أوفكرة الاستهانة بمكانة دور العبادة (الحدث الثانى).

وبعد نتوقف عند ما حدث فى قرية الكشح وحولها كنموذج استثنائى فى دلالاته الطائفية خاصة فى المرة الثانية .

إن العنف فى مجمله ليس له دين ، والإرهاب عندما يتحرك ، فهو يدمر المجتمع من خلال بعض الفئات ، يُمكن أن يكون الأقباط من ضمنهم ، ولكنهم ليسوا المستهدفين لكونهم أقباطًا فقط ، إلا من بعض الجماعات ذات الغلو التكفيرى للمجتمع وأفراده ككل . ونعتقد أنه إذا كانت جماعات العنف قد استخدمت أساليب من العنف الموجه ضد الأقباط ـ بوجه خاص فى بعض الأحيان ـ فربما كانت هذه رسالة موجهة للدولة للتشكيك فى قدرتها على حماية أبنائها من المواطنين المصريين . ولابد أن تكون هذه المسألة قضية للتأمل أكثر من كونها حقيقة واقعة . ويرتبط بهذا ، أن العنف المسلح لا يفرق بين من يقتله حسب ديانته ، ولكنه يقتل الجميع (وهذه حالة تحتاج للتأمل أيضاً) .

أما ما حدث فى قرية «الكشح» (١٦١) من عنف على مستوى المواطنين بوجه عام ، هو حدث طارئ لم يحدث من قبل ، خاصة بعد أن انفردت مثل هذه القرية الصغيرة بأسوأ أحداث العنف الطائفى الذى شهدته مصر منذ أحداث الزاوية الحمراء قبل ما يزيد على عشرين عاماً .

وخلال ثلاثة أيام فقط تم تجسيد هذا المشهد الطائفى ، ففى اليوم الأول بدأت الاشتباكات بعد مشادة بين تاجر أقمشة مسيحى وآخر مسلم ، ومن غير المعروف سبب هذه المشادة إلى الآن ، وسرعان ما انتشرت الشائعات بين أرجاء القرية . وفى اليوم الثانى تم حرق بعض المنازل والمتاجر ونهب بعضها بالكامل . أما فى اليوم الثالث تم قتل العديد من أبناء القرية ، فأصبحت المحصلة النهائية كالتالى : قتلى ، وجرحى ، ومتاجر تم تدميرها ونهبها ، ومنازل تم إحراقها وإتلافها (آثرنا هنا عدم ذكر إحصائيات محددة للتباين الشديد بين الأرقام التى وردت فى الصحف القومية/ الحزبية أوفى تقارير منظمات وهيئات حقوق الإنسان) .

على هذا النحو ، استغلت بعض وكالات الأنباء وبعض المنظمات الدولية هذا الحدث ليروجوا لأنصاف الحقائق كما تعاملوا فى حادث الكشح الأول من قبل فى شهر أغسطس سنة ١٩٩٨ مما أعاد للذاكرة تصاعد الأحداث بصورة مسرعة

حينذاك، وبداية حملات مؤسسة تسمى ببيت الحرية والاتحاد الدولى للأقباط واتحاد الأقباط الكنديين، وهى كلها منظمات خارجية تثير العديد من التداعيات والهواجس حول ترويج ما يسمونه «بالمشكلة القبطية».

ويبدوأن التاريخ يعيد نفسه فى قرية الكشح بصورة أوبأخرى، إذ نسمع أن ما حدث من تجاوزات أمنية فى المرة الأولى تكرر مرة ثانية بصورة أكثر سلبية، فالأمن لم يتدخل بصورة حازمة إلا بعد تفاقم الأحداث فى الكشح، مما ساعد على أن تدار الأزمة بصورة عشوائية، يحكمها كل من يملك أسلحة أوتوماتيكية أو(شومة)، بل لقد زاد الأمر سوءاً بعد انتشار الشائعات بقتل المسلمين للمسيحيين والعكس بين أبناء قرية الكشح، بالإضافة إلى شائعة تسميم مياه الشرب مما ساعد على اتساع نطاق أحداث العنف إلى مدن وقرى مجاورة، منها: أولاد طوق عزب ودار السلام ودير النغاميش ونجع موسى والنصيرات وأولاد خلف بمحافظة سوهاج.

وفى محاولة أمنية، تم إغلاق الطريق السريع المؤدى إلى مدينة دار السلام وقرية الكشح بطول ١٠٠ كيلومتر لمنع تسريب الأسلحة إلى المنطقة المشتعلة بأحداث الشغب، بعد أن اشتعلت بالفعل، فاستخدام المواطنين للأسلحة النارية يثير العديد من علامات الاستفهام حول إجراءات الأمن وعدم المعالجة الأمنية للمصادمات التى وقعت فى القرية قبل ذلك، وكان يجب أن تقوم الشرطة بحملات تفتيشية على قرية الكشح لضبط هذا الكم من الأسلحة غير المرخصة.

على هذا النحو، أدارت الشائعات الأزمة فى ظل غياب الأمن الذى لم يبذل مجهوداً فى القيام بالدور الرئيسى المنوط به فى الحفاظ على أمن المواطن المصرى وأمانه إلا بعد تفاقم الأزمة، فى الوقت الذى يدعى فيه البعض عودة الاستقرار والهدوء لقرية الكشح واحتواء الأزمة، والأرقام المتضاربة فى تحديد حجم الخسائر البشرية والمادية هوخير دليل على عكس ما يردد.

إذن، كيف يتحول حادث شراء عادى إلى مصادمات تكتسب طابعاً طائفياً؟ ثم لماذا لم يتم اتخاذ إجراءات قانونية وأمنية صارمة فى مواجهة هذا الصدام؟ ويبدوأن الإجابة عن هذا السؤال تحمل فى طياتها مدى التهاون الذى تم فى تطبيق القانون فى حادث الكشح سنة ١٩٩٨، وهوما ترتب عليه هذا الاحتقان الطائفى فى الكشح

عام ٢٠٠٠، وما تبعه من قتل ونهب وسرقة، فى ظل عدم وجود سيطرة أمنية واضحة المعالم. ونحن هنا لا نحمل الأمن فقط كل مسئولية ما حدث، ولكنه بدون شك يمثل صمام الأمان الرئيسى للحفاظ على هذه الأمة ضد الأخطار والفتن.

وهو ما يطرح بعض الهواجس والتساؤلات التى نجملها فيما يلى:

- هل تم - فعلياً - ضبط رءوس الفتنة التى حدثت فى قرية الكشح؟ أم ما زال البحث جارياً؟ وهل تستمر طريقة معالجة هذه الحوادث بالشكل التقليدى للمواجهة بفرض حصار أمنى على القرية، وعقد (مجالس العرب) تحت حماية الجنود المدججين بالسلاح والعربات المصفحة؟

- هل تكفى موائد الوحدة الوطنية فى مواجهة هذا العنف الاجتماعى؟ وأين دور الأحزاب السياسية فى مثل هذه الأزمات؟ ومتى يتم سد الثغرات ذات الخاصية الطائفية فى ذاكرتنا الوطنية والجمعية؟

- متى يتحرك الأمن فى مواجهة هذه الأزمات قبل أن يتعمد البعض فى كل مرة تصعيد الأحداث، لكى لا تترك رواسب سلبية، تظهر مع أول صدام يحدث كما حدث فى الكشح للمرة الثانية؟ ومتى يتم إعلان الحقيقة بالكامل ليعرف المواطن المصرى العادى ما يدور على أرض مصر؟

- إن الحل الآن - كما نعتقد - ليس فى يد السلطة الأمنية، بل فى يد السلطة الحكومية للتعامل مع تداعيات الحدث وردود فعله، فمتى نتحرك من القاهرة لحماية أمن المصريين جميعاً؟!! ولقد أدت الحالة الدفاعية لأجهزة الدولة إلى تسيد التعذيب كسياسة عامة.

- إن ملف التجاوزات الأمنية فى مصر لا يزال مفتوحاً إلى الآن، وعلى وجه الخصوص فى المناطق البعيدة عن رقابة القيادة الأمنية المركزية فى القاهرة.

كما نذكر أن أحداث مذبحة الأقصر قد لعبت أبلغ الأثر فيما حدث فى قرية الكشح حيث طغت الحلول الأمنية على بقية الحلول منذ أحداث الأقصر. فما كان من ضباط الكشح سوى اللجوء للتعذيب تحت فرضية أن المجنى عليهما والجناة من المسيحيين ذلك الأمر الذى جعل عجلة التعذيب تدور بشدة وبعنف. وعندما

انكشف أمر القائمين على التعذيب شرقاً وغرباً، سارت الدولة فى طريق آخر بدلاً من أن تقوم بمحاسبة المتجاوزين، وهوما أدى إلى تحول تلك الجريمة الفردية من قبل أجهزة الشرطة إلى جريمة نظام بأكمله، وبدلاً من التوقف أمام ذلك كان كبش الفداء هومنظمات حقوق الإنسان فى مجملها دون تمييز بين الجيد والفاسد منها.

- إن المشكلة الحقيقية هى فى سيادة القانون، وليست فى غياب النصوص القانونية لمواجهة هذا التطرف والتعصب المغلف بالجهل. فلابد من وقفة حازمة من قيادات وزارة الداخلية تجاه مثل هذه القضية، ولابد أيضاً من إجراء فورى وحاسم مع كل من يثبت عليه أنه انتهك قانونياً حقوق أى إنسان يعيش على أرض مصر. فالقضية الأمنية لا ترتبط بفئة أوفرد بقدر ما ترتبط بأمن الوطن ومستقبلنا جميعاً.

- ما زال مسئولونا لا يتعلمون من أخطائهم طوال ربع القرن الماضى من عام ١٩٧٢ إلى عام ١٩٩٨ أى من أحداث الخانكة إلى أحداث الكشح مع فارق التشبيه. فلا قراءة للأحداث ولا تحقيق جدى، ولا يعلوسوى الشعارات التى باتت تطغى على الحقيقة من جانب، وعلى آلام الضحايا ودمائهم المهدرة من جانب آخر.

وندعوهنا إلى الانتباه للأطروحات(١٦٢) التى يطرحها البعض من أقباط المهجر حول الشهداء المسيحيين المعاصرين، وتأكيدهم على أن الكنيسة ما زالت تقدم عدداً ضخمًا من الشهداء والمضطهدين. وإنه طالما لا نستطيع أن نتفادى الاضطهاد، فعلينا أن نقبله بشجاعة وفرح وبإعلان الإيمان. كما يطالبون فى الوقت نفسه بالمقاومة بكل الطرق القانونية والسلمية وفى بعض الحالات العسكرية، بل ويتساءل صاحب أحد هذه الأطروحات عن تدوين أسماء هؤلاء الشهداء فى النصف الثانى من القرن العشرين من أجل الأجيال القادمة. وهو ما جعله يطرح أنه بصدد إعداد دراسة عن حوادث العنف ضد الأقباط للفترة من سنة ١٩٧٠ إلى سنة ٢٠٠٠، وهى دراسة يصفها بأنها دراسة علمية مرجعية، ويشترك فيها أكثر من عشرين مفكراً مصريّا مرموقًا أغلبهم من المسلمين لتسجيل شهادتهم للتاريخ عن العنف ضد

الأقباط. ويناشد فى النهاية كل من يعرف اسم شهيد بأن يرسله له مع بياناته الكاملة (الاسم ـ البلد ـ تاريخ الإصابة أوالاستشهاد ـ الحادثة ـ ظرف الاستشهاد ـ السنة ـ الحالة الاجتماعية). وذلك من أجل مجد الكنيسة فى تسجيل أسماء الشهداء فى سجل فخر وشرف على حد زعمه. وهوطرح لا يخلومن سوء النية المبين بوضوح لتأجيج أشكال التوتر الطائفى. فعلى الرغم من كون حوادث قتل الأقباط واستشهادهم هوأمر واقع لا يستطيع أحد إنكاره، غير أننا فى الوقت نفسه لا نجد فائدة من مجرد الرصد فى سجل الشرف المزعوم؛ لأن هذا الرصد من شأنه أن يأتى بمردود سلبى أكثر منه إيجابى؛ لما يحمله من دلالات جمع لكل حوادث العنف التى تضغط على الوجدان الدينى لأقباط مصر.

وأعتقد أن ما حدث فى الكشح سوف يتكرر لمرات عديدة. وليس المهم هنا رصد أسماء من قتلوا بقدر الدور الذى يجب أن نقوم به لكى لا تتكرر مثل هذه الأحداث.

إن معالجة الدولة لمثل هذه الأحداث، وما يغلب عليها من إطار أمنى، سوف يُساعد على تكرارها. فالحلول الأمنية تهتم باللحظة الحالية، بينما نهتم نحن بالمستقبل. وأعتقد أن مثل هذه القضايا هى قضايا مستقبلية لضمان أمن وأمان هذا البلد.

إن ملف النسيج الوطنى يجب أن يكون ضمن أولويات السياسة المصرية، بل والرئاسة أيضاً.

وأخيراً، ما العمل فيما يُردد الآن من ترويج لمفاهيم حقوق الإنسان تحت مظلة القوانين الأمريكية سيئة السمعة لحماية الأديان على مستوى العالم، والتى من شأنها لوتم تطبيقها أن نقع تحت طائلة عقوبتها، كما يدبرون لنا؟!!

إن أحداث قرية الكشح هى نموذج واضح للانتهاكات الأمنية قبل أن تكون ردود أفعال شعبية، وهى أكبر من أن تحمل لجهة معينة متطرفة أومخطئة، وإنما هى وليدة مناخ عام ارتبط بحادثة مؤقتة وليست حوادث متتالية تصنع واقعاً.

على هذا النحو، يمكن اعتبار هذا النموذج فردياً ذا دلالة اجتماعية فى الظاهر، فى حين أنه يحمل دلالة أمنية يجب التنبه إليها وإعادة النظر إليها من منطلق جمعى.

القضية لدينا ليست أن نحمل هذا الطرف أوذاك المسئولية، وإنما هى قضية مصرية ترتبط بوعينا جميعاً بغض النظر عن الدين أوالثقافة.

إشكاليات فنية

١ ـ رواية «البشمورى» .

٢ ـ مسلسل «أوان الورد» .

إن الحديث عن الشخصية القبطية فى الأعمال الإبداعية هوإشكالية معقدة ومركبة ، لأننا ـ ببساطة شديدة ـ نتحفظ على كل ما له علاقة بالدين بوجه عام ، والدين المسيحى بوجه خاص . وذلك على الرغم من أن واقع هذا المشهد يؤكد غير ذلك .

وقبل أن نتطرق للنموذجين (البشمورى وأوان الورد) اللذين آثرنا أن نتناولهما ، سوف نعبر بإيجاز فوق مجالات إبداعية متعددة ، بداية من الفن السابع (السينما) ، ومروراً بالشاشة البيضاء (التليفزيون) ، وصولاً إلى الرواية .

وحول علاقة الفن السابع بالشخصية القبطية ، نورد هنا بعض الحقائق ، وهى حقائق[١٦٣] لا تحتاج منا إلى تعليق بقدر ما تحتاج إلى التأمل .

إن أول فيلم يهاجم حروب الفرنجة (بل ويفتح عليهم النار) كان فيلم «صلاح الدين الأيوبى» ، والذى قام ببطولته بدر لاما عام ١٩٤١ ، ثم أخرج يوسف شاهين فيلمًا ثانيا بالعنوان نفسه عام ١٩٦١ . ونجد أن شارل وأدمون نحاس هما اللذان أنتجوا الأفلام التالية : «السيد البدوى» عام ١٩٥٣ ، و«بيت الله الحرام» عام ١٩٥٧ ، و«شهيدة الحب الإلهى» عام ١٩٦١ .

كما أنتج أنطوان خورى فيلم «انتصار الإسلام» عام ١٩٥٢ ، وفيلم «بلال مؤذن الرسول» عام ١٩٥٣ . وأنتج رمسيس نجيب فيلم «وا إسلاماه» عام ١٩٦١ ، وأنتج

حلمى رفلة فيلم «رابعة العدوية». وأخرج كمال عطية فيلم «قنديل أم هاشم». وأخرج حسن الإمام فيلم «الراهبة».

والحقيقة الواضحة التى سجلها تاريخ السينما فى مصر تؤكد أن المنتجين المسيحيين وحماسهم الشديد قد أثروا المكتبة السينمائية بالأفلام التى أصبحت الآن إحدى الدعائم الأساسية للسينما، حيث قام العديد من المنتجين والفنانين والفنيين بدور مهم وأساسى فى تناول القضايا الإسلامية. كما ساهم الفنانون المسلمون والمنتجون - أيضاً - فى تقديم أفلام عن المسيحية.

ولقد قام الفنان يوسف وهبى بتقديم فيلم «كرسى الاعتراف» الذى شاركته بطولته الفنانة فاتن حمامة، حيث قام بدور كاهن (قسيس) وقامت فاتن حمامة بدور فتاة مسيحية تعترف أمام الكاهن بالخطيئة. وهوطقس معروف فى المسيحية حيث ناقشه يوسف وهبى بعقلانية شديدة.

وحاول الفنان حسين صدقى التأكيد على مفهوم النسيج الواحد فى الأمة من خلال فيلم «ليلة القدر» وكان بطله شيخاً مسلماً وفتاة مسيحية، وقد دافع عنها ضد أهل حارتها الذين كانوا يطمعون فيها وتطاولوا عليها، ولكن الحساسية الزائدة عن الحد لدى الرقابة حينذاك أوقفت عرض الفيلم وسحبت الترخيص بالموافقة عليه.

ونذكر - أيضاً - فيلم «الراهبة» الذى قامت ببطولته الفنانة هند رستم وأخرجه المخرج الراحل حسن الإمام، والذى يعتبر تأكيداً لصدق الأحاسيس عند المصريين جميعاً عند تقديم الأعمال التى تمس الأديان ومدى احترام المصرى للأديان جميعاً، لدرجة أن الكنيسة عندما عرض عليها أحد المنتجين إنتاج فيلم عن «سانت تريزا»؛ قامت بترشيح حسن الإمام لإخراجه بسبب مصداقيته الشديدة التى قدمها فى فيلم «الراهبة».

ونذكر لحسن الإمام تجسيده للوحدة الوطنية فى الأفلام الثلاثة التى تم تصويرها عن ثلاثية الكاتب الكبير نجيب محفوظ، وهى: «بين القصرين» و«قصر الشوق» و«السكرية»، وخاصة عندما تعرض لأحداث ثورة ١٩١٩، وذلك فى مقاومة الاستعمار الإنجليزى الذى كان يزعم أن احتلال مصر مرتبط بحماية الأقلية.

أما فى العصر الحديث (١٦٤) فنجد الفيلم الذى تم تقديمه عام ١٩٧٦ بعنوان «حب على شاطئ ميامى» والمقصود ميامى الأمريكية. وهومن تأليف فيصل ندى وسيناريو محمد أبو يوسف وإخراج حلمى رفلة، وبطولة شمس البارودى وحسن يوسف، ولأنه لا يكاد يُعرض إطلاقاً؛ فلن تجد له أثراً سوى فى موسوعات الأفلام وقوائمها.

الفيلم الثانى هو «التحويلة»، وهوفيلم جاد فى طرح قضية سياسية مهمة، وتم إنتاجه عام ١٩٩٦. وتدور أحداثه فى ستينيات القرن العشرين حول عامل تحويلة مسيحى يتم اعتقاله لسد خانة معتقل هارب، ويتضامن مع قضيته ضابط مسلم ويصل التضامن إلى أن يلقى الاثنان مصرعهما على يد ضابط سادى لتمتزج دماؤهما معاً. وقد لعب الفنان الراحل نجاح الموجى بطولة الفيلم فى واحد من أفضل أدواره لتجسيد الشخصية المسيحية، وقد أخرجه المخرج الراحل آمالى بهنسى فى أولى تجاربه عن قصة كتبها شقيقه أسامة بهنسى. وهوما تقرر فى عدة أفلام أخرى منها: «يوم مر ويوم حلو» و«أمريكا شيكا بيكا» لخيرى بشارة، و«الإرهابى» لنادر جلال.

وعن علاقة المسيحيين بالشاشة البيضاء، نجد مسلسلات أسامة أنور عكاشة فى كل من: «الشهد والدموع» و«ليالى الحلمية» و«ضمير أبله حكمت»، ومسلسل محمد جلال «أيام المنيرة»، ومسلسل وحيد حامد «أوان الورد». وهى مسلسلات كان للشخصية القبطية دور رئيسى فى بنائها الدرامى، كما نجد ـ على الجانب الآخر ـ مسلسل «محمد رسول الله» الذى قام بتأليف الجزء الأول منه المؤلف المسيحى كرم النجار.

وإذا كنا قد تعرضنا للفن السابع، ثم الشاشة البيضاء، فتبقى الرواية. ومجال الرواية زاخر بالأبطال والمؤلفين المسيحيين، وعلى سبيل المثال: ثلاثية نجيب محفوظ «بين القصرين» و«قصر الشوق» و«السكرية»، ويوسف إدريس فى «الحرام»، ويحى حقى فى «البوسطجى»، وإحسان عبد القدوس فى «الله محبة»، وفتحى غانم فى «بنت من شبرا»، وبهاء طاهر فى «خالتى صفية والدير»، ويحيى الطاهر عبد الله فى «طاحونة الشيخ موسى»، ورءوف مسعد فى «صانعة المطر»،

وحمدى البطران فى «يوميات ضابط فى الأرياف»، وسلوى بكر فى «البشمورى»، ورأفت الميهى فى «هورجادة: سحر العشق».

أضف إلى ما سبق، الأفلام المسيحية التى تتضمن الكثير عن الوعظ والتعليم، والقليل من الدراما. ولعل السبب الرئيسى فى ذلك يعود إلى غياب المبدعين المتخصصين (فى كتابة السيناريو)، بالإضافة إلى الأداء الباهت بسبب الاعتماد على الهواة فى أداء الأدوار الرئيسية. وعلى الرغم مما تم إنتاجه من أفلام مسيحية، فإن التليفزيون المصرى ما زال يرفض عرضها فى المناسبات الدينية المسيحية بدون سبب واضح، خاصة أنها تحض على المحبة والتسامح والتعاون والوحدة الوطنية، ومصرح بها رقابياً.

وبعد، نعود إلى النموذجين اللذين آثرنا أن نتناولهما..

١ ـ رواية «البشمورى» (*)

(البشمورى) هوعنوان أول رواية تتناول مصر القبطية[١٦٥].

وتسعى رواية (البشمورى) إلى تجسيد الأجواء المصرية فى عصر إسلامى مبكر فى مصر حيث كانت الصراعات الإيديولوجية والقبلية تتعارض مرة وتتماثل مرة قبل أن تصل مصر إلى حالة التفاعل الثقافى الحضارى التى انتهت إليه اليوم.

والبشامرة أوالبشموريون هم المصريون سكان منطقة بشمور، وهى تسمية كانت تطلق على اللسان الرملى الواقع فى الجزء الشمالى من الدلتا فيما بين فرعى دمياط ورشيد، ويحدها شمالا البحر المتوسط وتتاخم بعضها بحيرة إدكو، وتمثل الأحراش والمستنقعات غالبية هذه البقاع، وأراضيها منخفضة يصعب السير فى وحلها فيما عدا أجزاء ضيقة محدودة للغاية، لا يعرف مسالكها سوى سكانها الذين يشتغلون بالرعى وصيد الأسماك والطيور مع اليسير من الزراعة.

وقد ورد ذكر البشامرة ومناطق سكناهم فى كتابات المؤرخين العرب وغيرهم تحت مسميات مختلفة، فأطلق عليهم كل من الكندى والمقريزى (البشرود)، كما

(*) رواية لسلوى بكر.

ورد ذكرهم فى تاريخ الآباء البطاركة لساويرس بن المقفع، كما ذكرهم أيضاً المؤرخ السريانى ابن العبرى فى تأريخه المعروف.

وقد أفرد المؤرخ الوسيط الأشهر المقريزى مبحثاً خاصاً بالبشامرة فى إطار تناوله لثورات قبط مصر، مشيراً إلى ما قاموا به، ذاكراً مناطقهم وقراهم الأهم، وأرجع أن سبب تمردهم وعصيانهم مع من انضم إليهم من العرب المسلمين فى مصر هوازدياد الأعباء المالية التى فرضت عليهم من خراج وجزية أثقلت كاهلهم، بعد أن أخل الولاة الأمويون بالسياسة المتوازنة التى كان قد أرساها الفاتح عمروبن العاص عقب فتح مصر، والمتعلقة بدفع الخراج (الذى هوبمثابة ضريبة الأراضى الزراعية الآن). ففى السنوات الأخيرة من خلافة مروان الثانى (٧٤٤ م - ٧٥٠ م) آخر الخلفاء الأمويين اندلعت ثورة البشامرة التى تزعمها مينا بن بقيرة من شبرا بسنبوط، وامتنعوا عن دفع الخراج فقاتلهم والى مصر، وأرسل لهم جيشا من البر وأسطولا من البحر، إلا أن البشامرة تحصنوا فى المواقع الموحلة، وتناثروا فى الأحراش وكبدوا الجيش خسائر جسيمة، فرحل العسكر من منطقتهم.

وفى عام ٧٦٧ م ثار البشامرة وانضمت إليهم فى هذه المرة بعض القبائل العربية التى استقرت، واشتغلت بالزراعة، واشتد عليها أيضا ظلم جابى الخراج، وإن دل ذلك على أن ثورات البشامرة ليست بالدرجة الأولى ثورات أقباط ضد عرب، وإنما هى ثورات المصريين المحكومين المظلومين الذين أثقل عبأهم الخراج والجزية فى آن معاً، وهى ثورات لا تقل فى أهميتها ومدلولاتها عن ثورات المصريين ضد البطالمة والرومان والفرس.

واندلعت أكثر ثورات البشامرة عنفا عام ٨٣١ م عندما فرض عاملا الخراج أحمد بن الأسبط وإبراهيم بن تميم خراجا طائلا؛ فثار البشامرة وامتنعوا عن دفع الخراج، فأرسل لهم الخليفة العباسى المأمون جيشا كبيرا بقيادة الأفشين، الذى استطاع أن يسيطر على شرق الدلتا والإسكندرية إلا أنه أخفق فى التغلب على البشامرة فحضر المأمون بنفسه فى جيش جرار، وكان برفقة ديونيسوس بطريرك إنطاكية الذى فرح بمقابلة الأنبا يوساب بطريرك الأقباط، وبناء على طلب المأمون قام كلاهما بالكتابة إلى البشامرة ليدخلوا فى طاعة الخليفة المأمون، ولما لم يمتثلوا حشد المأمون جيشًا كبيراً قاتل البشامرة.

وكانت هذه النهاية المأسوية كفيلة بالقضاء على ثوراتهم إلى الأبد، فاختفى معهم أحد الرموز المهمة للعصيان الشعبى أمام تعسف وقسوة الحكام، فقد استطاع البشامرة برفضهم للظلم والطغيان أن يقفوا فى وجه جيوش كبيرة ومدربة لفترة طويلة، إلى أن أصبحوا مجرد حدث تاريخى ووطنى.

على هذا النحو، تطرح الرواية أمامنا الشخصيات الفاعلة التى يجسدها كل من: (ثاونا) المثقف المتمرد، ثم (مينا) المثقف الثورى لتوضيح العلاقة / الصراع بين الحاكم والمحكوم أوبين الحاكم والمثقف أوبين الظالم والمظلوم بغض النظر عن العقيدة أوالجنس أوالدين. إنها شخصية المثقف متعدد الوجوه وحامل الثقافات الذى يحمل القديم والجديد طيلة مسارنا التاريخى.

إن المحور الأساسى للبشمورى هى أنها محاولة للبحث عن الإنسان وعن المعانى الكلية من خلال العلاقة بين القوة ومن هم تحت سيطرة هذه القوة.

والرواية تطرح أسئلة تتعلق بهويتنا القومية من خلال اهتمامها بالمعشوئين فى المجتمع المصرى خلال فترات تاريخية متباينة مثل البشموريين. هذا التكتل البشرى الذى ليس لديه إمكانات أوخبرات تؤهله للاندماج فى المجتمع.

على هذا النحو، يمكننا رصد بعض الدلالات المهمة حول هذا العمل الإبداعى:

- أكدت الرواية على ما تحمله الشخصية المصرية فى طيات مكوناتها من طبيعة فريدة ونادرة من مجرد ترديد شعارات الوحدة الوطنية التى تستخدم الآن.
- تعرضت الرواية لقضية تاريخية مهمة جداً، وهى محاولة التدخل الغربى فى شئوننا الداخلية، وهو ما نجده الآن بصورة متطورة تحت مسميات ومصطلحات جديدة منها: حقوق الإنسان أوحقوق الأقليات أوالحماية الدينية، فالرواية تحمل بشكل أوبآخر دور الكنيسة الوطنية المصرية فى صد أى محاولات للهيمنة أوالسيطرة الغربية.
- إن رواية (البشمورى) عمل ذو طابع معلوماتى عن مكون من مكونات المجتمع المصرى.

- سردت الرواية المشهد الحضارى الثقافى لمصر أثناء احتلال الرومان وقبل استقرار الإسلام بها، وبعد خروج الاحتلال الفارسى من مصر بسنوات محدودة.

- استخدمت الروائية النصوص التاريخية للمقريزى ولساويرس بن المقفع ولعدد آخر من المؤرخين فى العصر الوسيط، ثم صهرت هذه النصوص جميعها فى بوتقة واحدة اندمجت فيها وتفاعلت بشكل مبدع.

٢ ـ مسلسل «أوان الورد» (*)

لا شك أن مسلسل «أوان الورد» (١٦٦) هو من بين أهم المسلسلات التى حصلت على كثافة مرتفعة للمشاهدة من بين الأعمال الدرامية القيمة التى قدمت فى شهر رمضان الكريم لعام ٢٠٠٠. وذلك لما طرحه حول إشكالية الوجود القبطى فى الدراما الفنية المصرية.

وعلى الرغم من أن القائمين على المسلسل قد اختاروا مقاطع من مشاهد سينمائية عبر التيترات التى تميز زمن الفن الرومانسى الجميل، فإنه قد أثار جدلاً واسعاً لما تناوله من موضوعات شائكة تتعلق بالعلاقات بين الأقباط والمسلمين فى المجتمع المصرى من خلال مدخل رومانسى لقضية جريئة واقعية، هى زواج المسلم من قبطية. وهو ما أثار جدلاً واسعاً على مستويين، أولهما الرأى العام المصرى، والرأى الخاص الدينى (المسيحى والإسلامى)، حسبما يرى كل طرف أنه يتعارض مع قيمه الدينية. فكان الرفض للمسلسل بسبب:

١ ـ إن المسلسل يدعو إلى زواج المسلمين من المسيحيات.

٢ ـ ظهور بطلات المسلسل بالملابس الخليعة وبشكل يتسم بالاستهتار.

٣ ـ تناول الخمور فى شهر رمضان الكريم.

٤ ـ الحديث عن ما أطلقوا عليه «دين الحب».

(*) الذى كتب السيناريو له وحيد حامد، وأخرجه سمير سيف. وقام ببطولته كل من: يسرا وهشام عبد الحميد وسميحة أيوب وعبد الرحمن أبوزهرة وحسن عبد المجيد ورجاء الجداوى وإيناس مكى.

ويُمكن أن نرصد هنا بعض التداعيات حول هذا المسلسل الخلافى وعنه، وذلك على النحوالتالى:

ـ إن المسلسل قد تعرض للمحرمات الثلاثة: السلطة (من خلال معالجته لمواقف وزارة الداخلية من قضية شائكة مثل العنف الموجه من شخص يرتدى عباءة الإسلام الأصولى إلى تاجر مسيحى)، والدين / الطائفية (من خلال سوسيولوجيا العلاقة والتداخل بين عائلتين مصريتين إحداهما مسيحية والأخرى مسلمة)، والجنس (من خلال التعرض لبعض المواقف الفجة بصورة صريحة ومباشرة).

ـ طرح المؤلف قضية زواج المسلم من فتاة مسيحية (وهى قضية ليست جديدة)، وما ترتب على هذا الزواج من وجهات نظر متباينة فى المجتمع المصرى. فأكد المسلسل على أن زواج الأم «روز» من مسلم تسبب فى مشاكل عديدة، بالإضافة إلى الاعتراف الصريح والمباشر من «روز» أنها قد أخطأت فى هذا الزواج رغم أنها أحبت (١٦٧)، فيجب أن ندرك أنه لا توجد منافسة بين الأديان فى مصر، بمعنى أنه لا بد أن يقضى أحدهما على الآخر. فهذا غير وارد على الإطلاق.

ـ وأعتقد أن ظهور الفتاة المصرية سواء كانت مسيحية أومسلمة بشكل يتسم بالخلاعة والاستهتار هوأمر مرفوض. ولكن نذكر، فى الوقت نفسه، أن المسلسل قدم نموذجًا للفتاة المصرية الأرستقراطية، وهو نموذج فعلى وقائم. وليس من لزوم الحبكة الدرامية. غير أننا نتحفظ هنا على بعض العبارات ذات الإيحاءات الجنسية أوبعض العبارات التى تصطدم بصورة مباشرة بالقيم والعادات، والتى من شأنها أن تربك المشاهد العادى والرأى العام (مثل الحديث عن عذرية الفتاة قبل الزواج وغشاء البكارة). وهذا لا ينفى وجودها، ولكن ليس هذا المسلسل ـ لظروفه الخاصة ـ هومحل مناقشتها. وبالتالى، فإن رفض الخلاعة والاستهتار هوأمر مرفوض سواء فى شهر رمضان الكريم أوفى غيره من شهور السنة..

كما أن تناول الخمور هوأمر مرفوض دينياً مسيحياً وإسلامياً. ونعتقد أيضاً أن التشدد الشكلى واللفظى فى مظاهر الحشمة والالتزام هونوع من الشد والمزايدات

التى تبتغى فعلياً تجاهل وتغييب الواقع الذى يزداد توحشاً وابتذالاً فى مجتمعاتنا العربية، رغم التقاليد والقيم التى تفوق التقاليد الدينية فى بعض الأحيان.

- كما جسد المسلسل نموذجاً لأحداث العنف الطائفى التى تحدث من وقت لآخر فى بعض المناطق العشوائية أوفى قرى صعيد مصر لأسباب شخصية (ثأرية) أوأمنية، سرعان ما تتحول إلى قضايا سياسية تأخذ أبعاداً دولية بفعل وسائل الإعلام تارة، وبفعل بعض منظمات حقوق الإنسان تارة أخرى، فينتقل الحدث من منطق الموضوعية إلى فعل إثارة الرأى العام. أضف إلى ذلك التوصيف الفعلى فى المسلسل لما تقوم به بعض أجهزة الدولة الأمنية فى تضخيم مثل تلك الأحداث فى ظل التعتيم عليها وحجب المعلومات الحقيقية عن مراسلى الصحف ووسائل الإعلام، وبالتالى الرأى العام.

والملاحظة العابرة فى هذا الصدد، أن عرض المسلسل قد تزامن مع قرار محكمة جنايات سوهاج بإطلاق جميع المتهمين فى أحداث الكشح قبل أن تصدر المحكمة أحكامها فى القضية فى بداية شهر يناير ٢٠٠١.

- على هذا النحو، كان الهدف العام لهذا العمل الدرامى هولم الشرخ ودعم العلاقات بين أبناء الوطن الواحد، وهى القضية الأساسية فى المسلسل. أما القضايا الأخرى، فهى تمثل عملية مسح ورصد لقطاعات المجتمع المتعددة، فالمسلسل عن المصريين أخيارهم وأشرارهم لا عن الأقباط والمسلمين(١٦٨). ولم يتعرض المسلسل للعقيدة الدينية أوللمقدسات الإيمانية لأصحاب الدينين بقدر ما تعرض للعلاقات الاجتماعية المتشابكة والمتعارضة والمتناقضة فى بعض الأحيان لعائلتين مصريتين تربطهما علاقة زواج ونسب. وقد ظهر هذا بوضوح فى أن العديد من الذين اختلفوا مع المسلسل وتوجهاته، لم يشاهدوه، وإنما قيل لهم. بالإضافة إلى أن بعض الذين شاهدوا أجزاء منه، لم يفهموه بل تعاملوا معه برؤية دينية بعيدة تماماً عن النقد الفنى. ونسوا وتناسوا أن «أوان الورد» قد اقتحم مناطق اجتماعية وسياسية كانت محرمة على الأعمال الفنية الجماهيرية (الشعبية) من قبل.

- لقد جاء الطرح السياسى الذى يقدمه المسلسل، والعبارات التى وردت على

لسان الممثلين بمثابة مفاجئة للجميع، لجميع المصريين دون استثناء، وبغض النظر عن درجات الاتفاق أوالاختلاف معه. وذلك فى ظل اكتشاف جديد للشخصية المصرية المسيحية بقسماتها وبمراسيمها الخاصة (ذات البعد الدينى الإيمانى) بعيداً عن الأدوار الثانوية، وهوتحول إيجابى فى تناول هذا النمط بعيداً عن التهميش والاستبعاد. كما أكد - أيضاً - العديد من الممثلين أن تناول الشخصية المصرية المسيحية وقبولهم القيام بهذا الدور هوأمر طبيعى لأنه تجسيد لنمط فعلى ضمن أنماط المجتمع المصرى. وذلك بعيداً عن الخوف من تناول هذه الشخصية، وبعيداً عن التأكيد المستفز على أن الممثل صاحب الدور هومسلم الديانة.

- أثناء تسليم صفوت الشريف (وزير الإعلام المصرى) جائزة أفضل سيناريو فى عيد الإعلاميين لسنة ٢٠٠٠ لوحيد حامد، قال له: (لقد قدمت لنا مسلسلاً مهماً عن الإرهاب - يقصد مسلسل «العائلة» - وأنا أريد منك أن تكتب لنا مسلسلاً يتناول مسألة الوحدة الوطنية)(١٦٩). ومن هنا كانت فكرة مسلسل «أوان الورد» الذى وضع وحيد حامد يده فيه على (الثغرات) بعيداً عن تعانق القيادات الدينية المسيحية والإسلامية، وكأن كل شىء على ما يرام، وليس فى الإمكان أبدع مما كان(١٧٠). وأعتقد أنه لا أحد يستطيع أن يزايد على وطنية وحيد حامد أو يقامر على مصريته، فقد اجتهد فى تقديم عمل جديد ومتميز فى المقام الأول، بل وخلافى أيضاً، ويُمكن أن يكون قد أخطأ أو أصاب.

- على الرغم من أن البابا شنودة الثالث قد أعلن صراحة بأنه لم يشاهد المسلسل، بل وطلب ممن يشعرون بغضب تجاه المسلسل أن يرسلوا رأيهم ليعبروا عن حزنهم واعتراضهم للتليفزيون، وليس له (١٧١)، فإن البعض من رجال الدين المسيحى قد قاموا برفع دعوة قضائية ضد المسلسل، وذلك على غرار ما يقوم به شيوخ الحسبة ومشايخها فى مصر، وهوأمر جلل (١٧٢). أضف إلى هذا مطالبة البعض منهم بعرض أى عمل فنى يتعلق بالديانة المسيحية على الكنيسة أوالمجمع المقدس لمراجعته وتعديله وإقراره أوالاعتراض عليه، وذلك كما يتم مع الأزهر ومجمع البحوث الإسلامية فيما يتعلق بالدين الإسلامى.

والملاحظ هنا أن رد فعل رجال الدين الأقباط أخذ شكل التشدد رغم أن المسلسل يدعوا إلى نظرة واعية متضمنة بعض رسائل الوطنية التى يبعث بها إلى البيت المصرى[١٧٣].

وبدون شك، فإن هذا الأمر هو بمثابة تقييد للفكر والإبداع لأن الدراما تقوم على تقديم نماذج من البشر بما فيهم من إيجابيات وسلبيات باحترام الرأى والرأى الآخر، دون أن يكفر طرف الطرف الثانى، وينتهى به المطاف فى المحكمة للدفاع عن نفسه فى قضية حسبة أوغير ذلك، بعد أن تبدلت الأدوار، واستعار رجال الدين فى مصر دور أهل الاختصاص، وقاموا بتنصيب أنفسهم نقاد دراما من العيار الثقيل. أضف إلى هذا ظاهرة حق الوصاية على الأقباط من خلال بعض المحامين الذين قاموا برفع دعوى قضائية ضد المسلسل وكاتبه، ثم تنازلوا عنها بعد وساطة البابا شنودة الثالث للصلح والتوفيق بين الطرفين.

وإذا كان مسلسل «خالتى صفية والدير» قد عرض للمحبة والإخوة والصداقة والمشاركة فى الأفراح والأزمات، فمسلسل «أوان الورد» هوالدخول فى (عش الدبابير) من خلال مناقشة القضايا الخلافية على شاشة التلفاز بدلاً من عرضها فى الحجرات المغلقة.

إن الجميع - مسيحيين ومسلمين - يريدون أن يظهروا على اعتبار أنهم من القديسين ومن أولياء الله الصالحين، وربما من الملائكة، لا يقتربون الخطأ، وينتهجون الصواب دائماً.

- ونرصد هنا نماذج لثلاث وجهات نظر متباينة للتدليل على ما سبق:

أولاً: ما كتبه أحد رجال الدين المسيحى[١٧٤] حول تكليف البابا له بالاتصال بالمسئولين من أجل التفاهم معهم بخصوص هذا المسلسل، فاتصل بمكتب وزير الإعلام فأحال الموضوع إلى عبد الرحمن حافظ (رئيس اتحاد الإذاعة والتليفزيون) الذى وعده بأنه لن يعرض فى التليفزيون المصرى أمثال هذه المسلسلات التى لا تدعم الوحدة الوطنية لكنها تضعفها.

ثانياً: ما كتبه كاتب إسلامى[١٧٥] حول أنه مسلسل تفكيكى، أهان مشاعر

الأقباط والمسلمين، لأنه لم ير سبيلاً لتجسيد الوحدة الوطنية إلا من خلال زواج المسلم بقبطية. الأمر الذى يؤذى مشاعر الأقباط وكنيستهم لا ريب. وكان بوسعه أن يقدم التعايش بين المسلمين والأقباط على نحوآخر أكثر إنسانية، وأقل مباشرة فى الحياة العادية للناس، وليس فى مثل تلك الحالة الاستثنائية المستفزة للأقباط.

والطرف المسلم فى المسلسل ليس فيه من الإسلام سوى اسمه، ولكن سلوكه وخطابه يُهدر قيم الإسلام وآدابه من خلال مشاهد الخلاعة والتهتك والحوارات الفاضحة والإيحاءات الجنسية.

ثالثاً: ما كتبه كاتب يسارى[١٧٦] حول أن المسلسل حقق أمل الذين لم يكفوا عن التنديد بالتليفزيون لأنه يفرض حظراً على تناول قصة العلاقة بين الأقباط والمسلمين فى برامجه المتعددة. والمسلسل بمثابة صرخة احتجاج ضد التعصب والتزمت والجمود والكراهية التى أفقدتنا بهجة الحياة.

وهى نماذج لا تحتاج إلى تعليق بقدر ما تحتاج إلى التأمل لأنها بمثابة توصيف فعلى لرد فعل المجتمع المصرى تجاه «أوان الورد» بداية من الرأى الأول الذى يُعد بمثابة تقييد للإبداع، والرأى الثانى الذى يُعد بمثابة مراجعة للذات وللآخر، والرأى الثالث الذى يُعد بمثابة التأكيد على الثوابت الوطنية.

بقى أن نقول: إنه يجب إتاحة الفرصة لوحيد حامد وغيره لإزالة سوء الفهم المتبادل، ليبدعوا لنا دراما واقعية دون القصور فى المعالجة الفنية أوتبسيط الأمور للحد الذى يعكس عدم فهم مدى حساسية هدف هذه الدراما، لكى لا يفزع أى كاتب سواء كان مسيحياً أومسلماً من الاقتراب مجدداً من مناطق الحظر الفكرى والحكومى أيضاً.

إن المسلسل يقدم لنا دعوة صريحة لكى ننظر إلى القضايا التى نرفض أن ننظر إليها لنبحث عن الأمل[١٧٧]، الذى جسده المسلسل فى شخص الطفل المفقود الذى اتحد الجميع للبحث عنه. فهوخطوة جريئة لا نخجل منها، بل نقيمها ونقومها من خلال دين الحب فى العلاقات الإنسانية دون تنازل كل طرف عن معتقده الإيمانى. وهو تعبير مجازى عن قيمة الحب والتسامح التى نفتقدها جميعاً الآن، وليس بديلاً عن الأديان.

إن مسلسل «أوان الورد» هو بداية حوار مصرى حقيقى تأخر كثيراً، حوار تخلص إلى حد كبير مما تعودنا عليه من خطب المناسبات سابقة التجهيز (١٧٨).

ونتساءل . . كما تسائل غيرنا :

هل نحن فى أوان الشكوك والأشواك؟ ، وهل «أوان الورد» مازال بعيداً؟

وبعد، يمكننا تسجيل بعض الملاحظات الأساسية (١٧٩) عن تناول الشخصية القبطية الأعمال الدرامية:

- إن دراسة المكون القبطى للشعب المصرى اكتسبت أهمية متزايدة فى الأدب العربى المعاصر منذ اندلاع ثورة يوليوعام ١٩٥٢ بوجه عام، وبدءاً من حقبة الستينيات بوجه خاص . وهوما أدى إلى انصهار هذا الوجود في البوتقة المصرية الخالصة ، غير أن ثورة يوليوقد أعطت زخماً جديداً للجدل السياسى .

ثم جاءت مرحلة السبعينيات بمناخ مختلف ومتغيرات جديدة، من صعود الحركة الإسلامية المتطرفة وضرب اليسار باليمين فى الداخل ، إلى الصلح مع الكيان الصهيونى وتقلص الدور العربى لمصر فى الخارج . وتلك جميعها قضايا مست الأقباط مساً مزدوجاً بوصفهم مواطنين وغير مسلمين فى آن واحد . أما المرحلة الحالية ، فلا تعدو سوى كونها مزجاً بين الحقبتين الناصرية والساداتية .

- تكشف الأعمال الأدبية عن أن الوجدان الشعبى العام يعى التمييز بين المسيحى المصرى والمسيحى الأجنبى . وعلى الرغم من أن المعنى المختفى وراء هذا التمييز قد تتجاوز قدرة المصرى البسيط على فلسفة الحقائق وإحكام تفسيرها ، فإن المقصود فى واقع الأمر هوالتمييز بين المواطن وغير المواطن ، ما دام المسيحى المصرى يتفق مع المسيحى الأجنبى فى الدين ، وإن كان يختلف عنه فى منظومة الانتماء (الأصل واللغة والتاريخ والأرض) .

- تناول الأدب الذى كتبه الأقباط عامل التنشئة بوصفة عاملاً مسئولاً عن صحة العلاقات بين أبناء الوطن الواحد أوفسادها . وهوما ظهر بوضوح فى بعض الأعمال الإبداعية ، والتى أدانت أجهزة الأعلام والمدارس ودور العبادة التى تغرس التمييز ، وما يترتب على ذلك من أحداث عنف .

كما تعد قضية الصراع العربى ـ الصهيونى هى القضية المحورية التى تناولها الأقباط فى إبداعاتهم، وإن كان هناك محدودية فى تسجيل موقفهم من الهوية القومية.

على هذا النحو، نجد أنه لا شك أن دراسة الشخصية القبطية فى الأدب المصرى المعاصر هى دراسة قيمة بشكل أوبآخر، ليس لأنها قد تتناول جانبا مهما من الأدب المصرى فحسب، بل لكونها تعمقت فى تحليل شكل التناول للشخصية القبطية وآثارها فى البناء الداخلى لأعمال الرواية.

وقد آثرنا أن نسجل هنا بعض الملاحظات من خلال التأكيد على بعض الثوابت، والتى نجملها على النحوالتالى (١٨٠):

أولاً: على الرغم من استخدام البعض لألفاظ توحى بالتمايز الشكلى للأقباط فى بعض الأعمال، وينفيها فى أعمال أخرى، فإنه يؤكد دائماً على النسب الفرعونى للأقباط (أهل البلد) وحدهم دون غيرهم. وهذا الطرح محل جدل على مستوى الدراسات الإثنية والإثنوجرافية، وبالإضافة إلى أنه فهم خاطئ فى اعتقادنا؛ فمن المعروف أن المصريين جميعاً لهم خصائص عرقية مشتركة.

ثانياً: لا نعتقد فيما يؤكده البعض عن الصورة التقاربية والنموذجية الأبعاد التى رسمها كل طرف للطرف الثانى (الأقباط والمسلمون) للمجتمع المصرى، فإذا كانت هناك قواسم مشتركة فى الإطار العام، غير أن هناك صوراً مغايرة فى نظرة كل طرف للطرف الثانى.

ولقد أسهمت عوامل عديدة فى تشويه ملامح هذه الصورة، منها: مواقف من كل طرف تجاه الطرف الثانى، ومواقف أخرى خارجية لها مصالح مباشرة فى التأكيد على مساحات الاختلاف وطمس القواسم التاريخية المشتركة.

ثالثاً: إن السمة الأساسية التى يجب أن يتم تأصيلها فى الأدب المصرى حين يتناول الشخصية القبطية هو الدور الوطنى للكنيسة المصرية طيلة تاريخها على أرض مصر، بالإضافة إلى إبراز القواسم المشتركة بين المسيحية والإسلام فى مصر، وعلى سبيل المثال: القيم والعادات، المصير والمستقبل المشترك، التحديات والأخطار

المشتركة. خاصة، فى ظل أننا ما زلنا نحاول إلى الآن أن يكتشف كل منا عقيدة الآخر وطقوسه، وهوما يظهر بوضوح فى التباين الشديد فى مدى معرفة المسلمين فى مصر بتاريخ الكنيسة القبطية ووطنيتها.

رابعاً: نؤكد هنا على رفضنا التام لتصنيفات الأدب[١٨١] التى راجت فى الفترة الأخيرة، وعلى سبيل المثال: أدب قبطى، وأدب نوبى، وأدب نسوى (نسائى). غير أنه يُمكن أن يكون هناك أدب يكتبه مسيحى أومسلم أونوبى، أوأدب يتناولهم فى إطار المساحة الموضوعية فى النسيج الدرامى بجانب الشخصية المسلمة. ولكن يظل ـ الأساس ـ أن تتوافر جماليات الكتابة الأدبية وخصائص النوع الأدبى.

إن خطورة هذه التصنيفات هى أنها نتاج المناخ الذى يقوم على ربط أمور الحياة اليومية بالدين. فالحديث عن رواية مسيحية خالصة هوأمر غير ممكن، لأنه لا توجد سمات أومواصفات خاصة للمسيحيين، اللهم إلا فى ممارساتهم الدينية، فهم أقباط (أى مصريون) قبل كل شىء.

إذن، يكمن الخطر فى أننا أمام قسمة جديدة فى الكتابة الروائية العربية، تقسم الإبداع الروائى على أساس الدين. . سواء كان دين الذين يكتبون هذا النص، أوالموضوع الذى يتناوله.

خامساً: من خلال قراءة عامة لبعض أفلامنا؛ نستطيع أن نتبين بعض ملامح الشخصية القبطية، وذلك من خلال:

- أفلام تتعرض للشخصية القبطية بصورة سطحية وهامشية جداً قد لا تتعدى مجرد اختيار اسم قبطى للشخصية، مع تجاهل تام لمفرداتها الخاصة وخصوصيتها الدينية، بل ويحولها الاندماج التام إلى شخصية باهتة بدون ملامح تجعلها مضطرة فى جزء من الفيلم أن تعلن فجأة وبطريقة مباشرة: أنها قبطية.

- وأفلام تتعرض بصورة واضحة للأقباط، وتناقش بعض قضاياهم وهمومهم بصراحة بدون مواربة أوخجل منذ المشاهد الأولى.

سادساً: وهى ملاحظة تتعلق بالمشهد الروائى العربى[١٨٢] حيث إنه لم يكن من

قبيل المصادفة أن يكون الأكثر حماسة فى تبنى قيم الوعى المدنى، ومن ثم التعبير عنها وتجسيدها فى روايات استهلت جذرية تأسيسها الإبداعى لفن الرواية، هم أبناء الأقليات الطائفية والعرقية التى عانت القمع بمعنى أوغيره، سواء الذين لم يفارقوا أقطارهم الأصلية أوالذين اضطروا إلى مغادرتها والهجرة منها، بحثاً عن هامش أوسع من التسامح الاجتماعى والحرية الفكرية والإبداعية. أى هؤلاء الذين ألحوا على مبادئ المجتمع المدنى التى تستبدل التسامح بالتعصب، والمساواة بالتمييز الاعتقادى، والعقد الاجتماعى بالكهنوت البطريركى. وقد تحقق لهم من الحرية الفكرية والإبداعية ما يعوضهم عن القمع الذى عانوا منه نتيجة سطوة الغالبية التى ظلت متأثرة بالأبنية الجامدة المهيمنة على علاقات الثقافة. وما يدل على ذلك أن معظم أسماء المؤسسين الأوائل لفن الرواية فى القرن التاسع عشر هم من أبناء الطوائف المسيحية، الطوائف التى انتسب إليها أحمد فارس الشدياق قبل تحوله عن المسيحية، كما انتسب إليها كل من: فرنسيس فتح الله المراش، وسليم البستانى، و(أخته) أليس البستانى، وجورجى زيدان، وفرح أنطون، ولبيبة هاشم، وغيرهم...

الهوامش

(١) د. محمد عمارة، التوتر الطائفى.. مسئولية الدولة.. أم الكنيسة؟، مجلة «المنار الجديد»، أبريل ٢٠٠١ ـ العدد ١٤، دراسات، القاهرة.

(٢) المصدر السابق.

(٣) محمد حسنين هيكل، عن المسلمين والأقباط فى مصر، مجلة «الكتب.. وجهات نظر»، مارس ٢٠٠٠ ـ العدد ١٤، القاهرة.

(٤) المصدر السابق.

(٥) القمص مرقس عزيز، الزعماء: عبد الناصر.. السادات.. مبارك.. وقداسة البابا شنودة، صحيفة «الأهالى»، ٥ سبتمبر ٢٠٠١ ـ العدد ١٠٤١، صفحة «قضايا وآراء»، القاهرة.

(٦) د. عمروعبد السميع، الأقباط والرقم الصعب.. حوارات المستقبل، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سلسلة «الأعمال الخاصة بمكتبة الأسرة ٢٠٠١»، من حواره مع الراحل د. غالى شكرى، القاهرة، ص ٢٢١.

(٧) القمص مرقس عزيز، الزعماء: عبد الناصر.. السادات.. مبارك.. وقداسة البابا شنودة، مصدر سابق.

(٨) فى إشارة إلى «موسى صبرى».

(٩) محمود فوزى، النبوى إسماعيل و ٢٠ عاماً على حادث المنصة واعتقالات سبتمبر (٢ من ٣)، صحيفة «صوت الأمة»، ١٢ / ٩ / ٢٠٠١، صفحة «ما لم ينشر»، القاهرة.

(١٠) د. محمد عمارة، التوتر الطائفى.. مسئولية الدولة.. أم الكنيسة؟، مصدر سابق.

(١١) أبوسيف يوسف، الأقباط والقومية العربية (دراسة استطلاعية)، مركز دراسات الوحدة العربية، ط ١ ـ ١٩٨٧، بيروت، ص ١٧٦.

(١٢) الأب متى المسكين، مقالات بين السياسة والدين (الجزء الأول، الكنيسة والدولة: ٢ خدمة مسيحية لا خدمة اجتماعية)، دير القديس أنبا مقار (برية شيهيت)، ط ٣ ـ ١٩٨٧، القاهرة، ص ٢١.

(١٣) د. عمروعبد السميع، الأقباط والرقم الصعب.. حوارات المستقبل، من حواره مع د. يونان لبيب رزق، مصدر سابق، ص ٩١.

(١٤) من الواضح أن ترشيح الحزب الوطنى للأقباط فى انتخابات سنة ٢٠٠٠، جاء من أجل حفظ ماء الوجه بعد مهزلة ما حدث عام ١٩٩٥، أوكاستجابة للضغوط الأجنبية مثلما زعم البعض أن إذاعة قداس العيد على الهواء مباشرة كان استجابة لمثل هذه الضغوط، والأفضل لوتأكدنا من صحة هذا الطرح الأخير أن يخلو المجلس من الأقباط.

(١٥) د. رفيق حبيب ود. محمد عفيفى، تاريخ الكنيسة المصرية (كتاب لكل المصريين)، الدار العربية، ط ١ ـ أبريل ١٩٩٤، القاهرة، ص ١٧٨.

(١٦) أبوسيف يوسف، الأقباط والقومية العربية (دراسة استطلاعية)، مصدر سابق، ص ص ١٤١ ـ ١٤٢.

(١٧) حينما نشر جهاز المدعى الاشتراكى تطبيقاً لأحكام المادة ٨ من القانون رقم ٤٠ لسنة ١٩٧٧ المعدلة بالقانون رقم ٣٠ لسنة ١٩٨١ بنظام الأحزاب السياسية إعلاناً فى كل من صحيفة: الأهرام والأخبار فى ٢٣ فبراير ١٩٨٩ بأسماء المؤسسين لكى يتقدم إليه كل من لديه اعتراض على اسم من هذه الأسماء بأسباب اعتراضه.

(١٨) من أوراق مجهولة فى حياة القرضاوى ٨، مجلة «الأهرام العربى»، ٢٧ يناير ٢٠٠١، القاهرة.

(١٩) هانى لبيب، الجماعات الوظيفية فى عصر العولمة، صحيفة العربى (الناصرى)، سلسلة من أربعة أجزاء نشرت فى ٤ / ٤ و٦ / ٤ و١١ / ٤ و١٢ / ٤ / ٢٠٠٠، صفحة «الرأى»، القاهرة.

(٢٠) د. عبد الوهاب المسيرى، موسوعة «اليهود واليهودية والصهيونية»، المجلد الأول (الإطار النظرى) الجزء الخامس: الجماعات الوظيفية (١ ـ السمات الأساسية للجماعات الوظيفية)، دار الشروق، ط ١ ـ ١٩٩٩، القاهرة، ص ٣٧١.

(٢١) هانى لبيب، الجماعات الوظيفية فى عصر العولمة، مصدر سابق.

(٢٢) د. عبد الوهاب المسيرى، موسوعة «اليهود واليهودية والصهيونية»، مصدر سابق، ص ص ٣٧١ ـ ٣٧٢.

(٢٣) محمد سيد أحمد، محاكمة سعد الدين إبراهيم (معضلات عصرية)، صحيفة الأهرام، ٥ أكتوبر ٢٠٠٠، صفحة «مقالات»، القاهرة.

(٢٤) د. وليم سليمان قلادة، الأقباط: من الذمية إلى المواطنة، مركز الأهرام للترجمة والنشر، ط ١ ـ ١٩٩٦، ضمن كتاب: مصر فى القرن ٢١.. الآمال والتحديات، القاهرة، ص ١٩٨.

(٢٥) د. غالى شكرى، الأقباط فى وطن متغير، دار الشروق، ط دار الشروق ـ ١٩٩١، القاهرة، ص ١٤.

(٢٦) الأب الدكتور جورج قنواتى، المسيحية والحضارة العربية، دار الثقافة، ط ـ ١٩٩٢، القاهرة، ص ٤٦.

(٢٧) المصدر السابق، ص ٥١.

(٢٨) المصدر السابق، ص ٥٢.

(٢٩) الأنبا غريغوريوس، تقويمنا القبطى أقدم تقويم عرفه الإنسان وحضارتنا المصرية العريقة لا تزال حية فى تراثنا القبطى، صحيفة «وطنى»، ٩ سبتمبر ٢٠٠١ ـ العدد ٢٠٧٢، القاهرة.

(٣٠) د. إسماعيل صبرى عبدالله، دراسة: نظرة مصرية على تاريخنا الحضارى، المركز القبطى للدراسات الاجتماعية، ط١ ـ ١٩٩٨، دراسة ضمن كتاب: المواطنة.. تاريخياً ـ دستورياً ـ فقهياً، القاهرة، ص ١٦.

(٣١) د. أنور عبد الملك، فى أصول الفكر المصرى، سلسلة: البحث عن مصر ٨ (عالم جديد)، صحيفة الأهرام، ٥ سبتمبر ٢٠٠٠، صفحة «قضايا وآراء»، القاهرة.

(٣٢) هانى لبيب، تصويب «تصويب الأخطاء»، مجلة «الكتب.. وجهات نظر»، أبريل ١٩٩٩ ـ العدد الثالث، باب (رسائل)، القاهرة.

(٣٣) ما هو جدير بالذكر، أن فاروق حسنى «وزير الثقافة المصرى» هو الذى افتتح الندوة، وبمشاركة العديد من المفكرين والأكاديميين، منهم: د. جابر عصفور، ود. عبد العظيم رمضان، ود. حسنين ربيع، ود. سعيد عبد الفتاح عاشور، ود. يونان لبيب رزق، والراحل د. رأفت عبد الحميد، والراحل د. وليم سليمان قلادة، ود. حسن الباشا، ود. جودت جبرة.

(٣٤) هانى لبيب، الدور الوطنى للكنيسة المصرية، صحيفة «الأهرام الدولى»، ٣٠ أبريل ١٩٩٩، صفحة «ثقافة عربية»، لندن.

(٣٥) هانى لبيب، (لا لتدخل الغرب والتفكير الطائفى) هموم للمصريين لا للأقباط، صحيفة «العربى»، ٨ فبراير ٢٠٠٠ ـ العدد ٦٠٩، صفحة «الرأى»، القاهرة.

(٣٦) هانى لبيب، (الخادعون) التاريخ القبطى لم يسقط ولكن التعليم تم تفريغه من كل الثورات، صحيفة «الأسبوع»، ٢٨ يونيو ١٩٩٩ ـ العدد ١٢٤، صفحة «قضايا»، القاهرة.

(٣٧) عاصم عبد المحسن، تاريخ مصر المسيحى.. فرط ظلم أم فرط حساسية؟، صحيفة «الأخبار»، ٢٥ / ٥ / ٢٠٠١، صفحة «الرأى للشعب»، القاهرة.

(٣٨) صحيفة «القاهرة»، ١٦ أكتوبر ٢٠٠١ ـ العدد ٧٩، صفحة «متاحف وآثار»، القاهرة.

(٣٩) يوسف سيدهم، الدراسات الصينية تسبق الدراسات القبطية إلى جامعاتنا، صحيفة «وطنى»، ٩ ديسمبر ٢٠٠١، القاهرة.

(٤٠) صحيفة «القاهرة»، ١٦ أكتوبر ٢٠٠١، مصدر سابق.

(٤١) د. رسمى عبد الملك، قداسة البابا شنودة الثالث ورحلة تطوير لمعهد الدراسات القبطية، صحيفة «وطنى»، ١٨ نوفمبر ٢٠٠١، القاهرة.

(٤٢) وضمت فى عضويتها كل من: الراحل د. وليم سليمان قلادة، ود. يونان لبيب رزق، ود. سيدة الكاشف، ولمعى المطيعى، ود. رءوف عباس، والراحل د. سليمان نسيم، والراحل الأنبا غريغوريوس. وتولى الترجمة من اللغة العربية إلى اللغة الإنجليزية «وديع فلسطين».

(٤٣) د. نريمان عبد الكريم أحمد، معاملة غير المسلمين فى الدولة الإسلامية، سلسلة تاريخ المصريين ٩٠، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط ١ ـ ١٩٩٦، القاهرة، ص ص ٤٠ ـ ٥١.

(٤٤) المصدر السابق، ص ص ٥٢ ـ ٥٨.

(٤٥) المصدر السابق، ص ص ٥٩ ـ ٦٠.

(٤٦) الأب الدكتور وليم سيدهم، العدالة فى مجتمع متعدد الأديان، مجلة «رسالة الكنيسة»، العدد ٤٥ ـ ١٩٩٥، ملف «الحوار وقبول الآخر»، القاهرة.

(٤٧) د. محمد سليم العوا، الأقباط والإسلام.. حوار، دار الشروق، ط ١ ـ ١٩٨٧، القاهرة، ص ص ٣٨ ـ ٤٨.

(٤٨) د. محمد سليم العوا، .. بل الجزية فى ذمة التاريخ، صحيفة «الوفد»، ١٨ أبريل ١٩٩٧، القاهرة.

ثم نشر مرة ثانية فى صحيفة «الشعب»، ٢٥ أبريل ١٩٩٧، القاهرة. ولكن بعنوان: رغم شرح الأستاذ مصطفى مشهور لتصريحاته.. البعض يصر على إشعالها فتنة: الأقباط شركاء فى الدفاع عن الوطن ضد الحلف الأمريكى الصهيونى (.. بل الجزية فى ذمة التاريخ).

(٤٩) المصدر السابق.

(٥٠) د. محمد سليم العوا، حاجتنا إلى فقه جديد (١٥)، أسبوعيات، صحيفة «الأسبوع»، ١ سبتمبر ١٩٩٧ ـ العدد ٢٩، القاهرة.

(٥١) د. أحمد كمال أبوالمجد، تحقيق: كراهية الأقباط من وثائق الأخوان، مجلة «صباح الخير»، ١ مايو١٩٩٧، القاهرة.

(٥٢) تصريح لكل من: د. محمد سيد طنطاوى (شيخ الجامع الأزهر الشريف) ود. نصر فريد واصل (مفتى الجمهورية)، فى صحيفة «الأهالى»، ٢٣ أبريل ١٩٩٧ ـ العدد ٨١، القاهرة.

(٥٣) د. عبد الصبور مرزوق، تحقيق (علماء الأزهر: المسيحيون ليسوا كفرة)، صحيفة «العربى»، ٧ أبريل ١٩٩٧ ـ العدد ٢٠٨، القاهرة.

(٥٤) آية الله الشيخ محمد مهدى شمس الدين، المسيحية فى المفهوم الثقافى الإسلامى المعاصر، مجلة «المنهاج»، صيف ٢٠٠٠ ـ العدد ١٨، بيروت.

(٥٥) أدمون رباط، مسيحيو المشرق قبل الإسلام (٢)، مجلة «المصباح»، ٢٠ مارس ١٩٨١ ـ العدد ٣١، بيروت.

(٥٦) آية الله الشيخ محمد مهدى شمس الدين، المسيحية فى المفهوم الثقافى الإسلامى المعاصر، مصدر السابق.

(٥٧) طارق مترى، الفصل الخامس: المسيحيون الشرقيون والإسلام، مركز الدراسات الإستراتيجية والبحوث والتوثيق، ط ١ ـ ١٩٩٤، ضمن كتاب: العلاقات الإسلامية ـ المسيحية (قراءات مرجعية فى التاريخ والحاضر والمستقبل، بيروت، ص ١٧١.

(٥٨) المصدر السابق، ص ١٧٨.

(٥٩) المستشار محمد سعيد العشماوى، الأقباط.. ليسوا أهل ذمة، مجلة «روزاليوسف»، ١٣ / ٣ / ١٩٩٥ ـ العدد ٣٤٨٣، القاهرة.

(٦٠) نقاط لقاء ووفاق عام لمشروع الميثاق الوطنى، أبريل ١٩٩٥، القاهرة.

(٦١) بيان للناس، ٣٠ أبريل ١٩٩٥، القاهرة.

(٦٢) خالد داوود، حوار مع «مصطفى مشهور»، صحيفة «الأهرام ويكلى»، ٣ ـ ٩ أبريل ١٩٩٧، القاهرة.

(٦٣) المعارضة المصرية تجمع على المطالبة بإلغاء الطوارئ وتأسيس الأحزاب، صحيفة «الحياة»، ٩ ديسمبر ١٩٩٧، لندن.

(٦٤) الملامح الرئيسية للبرنامج الانتخابى للمستشار محمد المأمون الهضيبى لسنة ٢٠٠٠، البند الحادى عشر: فى مجال الأخوة الأقباط، القاهرة.

(٦٥) بيان من الإخوان المسلمين بشأن أحداث الكشح الأخيرة، ٤ يناير ٢٠٠٠، القاهرة.

(٦٦) بيان من الإخوان المسلمين حول زيارة وفد لجنة الحريات الدينية الأمريكية لمصر، ١٩ مارس ٢٠٠١، القاهرة.

(٦٧) هانى لبيب، حوار مع: محمد المأمون الهضيبى (نائب المرشد العام للإخوان المسلمين)، مجلة «المجتمع المدنى»، أغسطس ١٩٩٨ ـ العدد ٨٠، القاهرة.

(٦٨) المصدر السابق.

(٦٩) الذى عقد فى يومى ١٥ و١٦ أبريل سنة ١٩٩٩ بفندق الأمان توشكى بالقاهرة.

(٧٠) الذى كتب التقديم له د. رفيق حبيب فى شهر يناير سنة ١٩٩٦ .
(٧١) الذى كتب التقديم له د. صلاح عبد الكريم فى شهر مايوسنة ١٩٩٨ .
(٧٢) هانى لبيب، حوار مع أبوالعلا ماضى (وكيل مؤسسى حزب الوسط المصرى)، مجلة «المجتمع المدنى»، أكتوبر ١٩٩٨ ـ العدد ٨٢، القاهرة .
(٧٣) المصدر السابق .
(٧٤) المصدر السابق .
(٧٥) برنامج حزب الإصلاح المقدم للجنة الأحزاب .
(٧٦) هانى لبيب، قراءة جديدة عن الشخصية القبطية فى الأدب المصرى، مجلة «الكتب . . وجهات نظر»، سبتمبر ١٩٩٩ ـ العدد الثامن، باب (رسائل)، القاهرة .
(٧٧) القرضاوى مستنداً على (فقه الأقليات)، سلسلة: أوراق مجهولة فى حياة القرضاوى ١٢، مجلة «الأهرام العربى»، ٢٤ فبراير ٢٠٠١ ـ العدد ٢٠٥، القاهرة .
(٧٨) د. محمد عمارة، الاجتهاد فى الإسلام، مجلة «العربى»، سبتمبر ١٩٩٣ ـ العدد ٤١٨، الكويت .
(٧٩) د. محمد عمارة، التوتر الطائفى . . مسئولية الدولة . . أم الكنيسة؟، مصدر سابق .
(٨٠) د. إبراهيم شحاته، وصيتى لبلادى، دار الأمين للنشر والتوزيع، ط١ ـ ١٩٩٦، الجزء الثالث: نحودستور جديد لمصر . . مقترحات للقرن القادم، القاهرة، ص ص ١٠٢ ـ ١٠٨ .
(٨١) المستشار محمد سعيد العشماوى، الدولة ليست ركنًا من أركان الإسلام والنبى ﷺ لم يكن رئيساً، مجلة «روزاليوسف»، ٣١/ ٧/ ١٩٩٥ ـ العدد ٣٥٠٣، القاهرة .
(٨٢) د. إسماعيل صبرى عبدالله، دراسة: نظرة مصرية على تاريخنا الحضارى، مصدر سابق، ص ٢٢ .
(٨٣) خالد داوود، حوار مع «مصطفى مشهور»، مصدر سابق .
(٨٤) فى مقال لمصطفى مشهور (المرشد العام للإخوان المسلمين)، صحيفة «الشعب»، ١١/ ٤/ ١٩٩٧، القاهرة .
(٨٥) سيد قطب، مقومات التصور الإسلامى، دار الشروق، ط ١ ـ ١٩٨٦، القاهرة، ص ١١٣ .
(٨٦) سيد قطب، فى ظلال القرآن، دار الشروق، ط ٩ ـ ١٩٨٠، المجلد الثانى، القاهرة، ص ١١٣ .
(٨٧) سيد قطب، مقومات التصور الإسلامى، مصدر سابق، ص ص ١١٢ ـ ١١٣ .
(٨٨) سيد قطب، فى ظلال القرآن، المجلد الثانى، مصدر سابق، ص ٧٣٢ .
(٨٩) سيد قطب، مقومات التصور الإسلامى، مصدر سابق .
وأيضاً: سيد قطب، فى ظلال القرآن، المجلد الأول، مصدر سابق، ص ٣٨٧ .
(٩٠) إبراهيم عيسى، شرائط عمر عبد الكافى . . الناسفة!!، مجلة «روزاليوسف»، ٥ ـ ١١/ ٤/ ١٩٩٣ ـ العدد ٣٣٨٢، القاهرة .
(٩١) د. حسن على دبا، فتاوى القرضاوى، مجلة «الأهرام العربى»، ٢١ أبريل ٢٠٠١ ـ العدد ٢١٣، صفحة «حياة الناس»، القاهرة .
(٩٢) الإغاثة: الأزهر ومفتى مصر يُجيزان مساعدة غير المسلمين، صحيفة «العالم الإسلامى»، ٨ ـ ١٤ مارس ١٩٩٩، صفحة «عقارب الساعة»، جدة .
(٩٣) قيادى فى «الجماعة الإسلامية» المصرية يبرر هدر دم الأقباط والسياح، صحيفة «الحياة»، ٢٧ فبراير ٢٠٠١، صفحة «الحياة العربية»، لندن .

(٩٤) فتوى للإمام الأكبر الراحل جاد الحق على جاد الحق، مجلة «الأزهر»، فبراير / مارس ١٩٩٦ ـ الجزء العاشر، القاهرة.

(٩٥) نبيل زكى، لمحات من كتاب أيمن الظواهرى عن مصر، صحيفة «الأهالى»، ١٢ ديسمبر ٢٠٠١ ـ العدد ١٠٥٥، صفحة «قضية»، القاهرة.

والكتاب بعنوان: مصر المسلمة بين سياط الجلادين وعمالة الخائنين، وقد كتب الظواهرى إهداء الكتاب إلى: (العزيز الكبير الغالى أسامة بن لادن).

(٩٦) المفتى: المسيحيون ليسوا كفاراً والمتطرفون خونة للإسلام، صحيفة «العربى»، ٩ ديسمبر ٢٠٠١ ـ العدد ٧٨٧، صفحة «قطائف»، القاهرة.

(٩٧) المصدر السابق.

(٩٨) د. أدوار غالى الدهبى، النموذج المصرى للوحدة الوطنية، مهرجان القراءة للجميع ١٩٩٨، مكتبة الأسرة(الأعمال الفكرية)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ص ص ٧٥ـ٧٧.

(٩٩) د. غالى شكرى، الثورة المضادة فى مصر، دار الطليعة، ط ١ ـ ١٩٧٨، بيروت، ص ٢٩٢.

(١٠٠) د. سعد الدين إبراهيم، الملل والنحل والأعراق (هموم الأقليات فى الوطن العربى)، مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية، ط ٢ ـ ١٩٩٤، الاقتباس الخامس: الأنبا موسى، القاهرة، ص ٥٢٩.

(١٠١) المصدر السابق، الاقتباس الرابع: منى مكرم عبيد، ص ٥٢٩.

(١٠٢) المصدر السابق، الاقتباس الثامن: هويدا عدلى رومان، ص ٥٤١.

(١٠٣)عادل ضاهر، الإسلام والعلمانية، دار الساقى، ط ١ ـ ١٩٩٠، دراسة ضمن كتاب «الإسلام والحداثة»، لندن، ص ١٠٠.

(١٠٤) وهو مصطلح يُشير إلى رجال الدين المسيحى بداية من الشماس (مساعد الكاهن)، ومروراً بالكهنة والقمامصة، وصولاً إلى الأساقفة والبابا.

(١٠٥) المستشار محمد سعيد العشماوى، الإسلام والعلمانية، مجلة «القاهرة»، ديسمبر ١٩٩٢، مراجعات، القاهرة.

(١٠٦) عبد الحميد الأنصارى، نحومفهوم عربى إسلامى للمجتمع المدنى، مجلة «المستقبل العربى»، أكتوبر ٢٠٠١ ـ العدد ٢٧٢، بيروت.

(١٠٧) المصدر السابق.

(١٠٨) د. عمروعبد السميع، الأقباط والرقم الصعب. . حوارات المستقبل، من حواره مع الراحل د. غالى شكرى، مصدر سابق، ص ٢٤٦.

(١٠٩)كمال زاخر موسى، الأقباط بين الدولة والكنيسة. . أوان الإصلاح، صحيفة «صوت الأمة»، ١٢ / ٩ / ٢٠٠١، صفحة «هايد بارك»، القاهرة.

(١١٠) الأب متى المسكين، مقالات بين السياسة والدين (الجزء الأول، الكنيسة والدولة: ٥ الكنيسة وحرية المواطن ـ ٦ مسئولية المواطن المسيحى تجاه أنظمة الحكم)، ص ص ٣٢ـ٣٨.

(١١١) د. مصطفى الفقى، البطل القومى. . الأصل والصورة، صحيفة «الحياة»، ٢٠ مارس ٢٠٠١ ـ العدد ١٣٨٨٣، صفحة «الرأى»، لندن.

(١١٢) د. مصطفى الفقى، الفرد أم المؤسسة، صحيفة «الأهرام»، ٢٧ فبراير ٢٠٠١، صفحة «مقالات»، القاهرة.

(١١٣) د. عمروعبد السميع، الأقباط والرقم الصعب. . حوارات المستقبل، من حواره مع إدوارد الخراط، مصدر سابق، ص ٢٠٠.

(١١٤) ويُمكن فى هذا الصدد الرجوع إلى رواية الأنبا يوحنا قلته (المعاون البطريركى للأقباط الكاثوليك) بعنوان: «قرية غرب النيل» و«مذكرات كاهن فى الأرياف».
وهما يُمثلان بشكل أوبآخر رصداً للصراع بين الطوائف المسيحية فى صعيد مصر.
(١١٥) د. عمروعبد السميع، الأقباط والرقم الصعب.. حوارات المستقبل، من حواره مع د. رفيق حبيب، مصدر سابق، ص ١٤٠.
(١١٦) المصدر السابق، من حواره مع الراحل د. صموئيل حبيب، ص ١٩٢.
(١١٧) المصدر السابق، من حواره مع الراحل د. صموئيل حبيب، ص ١٩٣.
(١١٨) المصدر السابق، من حواره مع إدوارد الخراط، ص ٢٠٥.
(١١٩) الأب سليم دكاش اليسوعى، المسيحية والحداثة: الحوار فى الغرب والنزاع فى الشرق، مجلة «المشرق»، يوليو-ديسمبر ١٩٩٣، بيروت.
(١٢٠) جورج عجايبى، ملامح أولية حول الكنيسة وحركة حقوق الإنسان فى مصر، مجلة «رواق عربى»، أبريل ١٩٩٧ - العدد ٦، تقارير، القاهرة.
(١٢١) وهوما حدث فى الفترة الأخيرة، إذ أصدرت الكنيسة الكاثوليكية فى مصر بياناً رسمياً يدين المحاولات الأمريكية لحماية أقباط مصر وتدويل همومهم، بعد ما يزيد على عام كامل من تاريخ إصدار أول بيان وتصريح رسمى للكنيسة القبطية فى هذا الصدد.
(١٢٢) د. محمد عمارة، هذا إسلامنا، صحيفة «الشعب»، ٥ من مايو١٩٩٨، القاهرة.
(١٢٣) الكاردينال الجديد للأقباط الكاثوليك يُشيد بعلاقات مصر بالفاتيكان، صحيفة «الحياة»، ٢ مارس ٢٠٠١ - العدد ١٣٨٦٦، صفحة الحياة العربية، لندن.
وأيضاً: الكنيسة الكاثوليكية تعلن اختلافها مع الأرثوذكسية فى التعامل مع قضايا القدس، صحيفة «الشرق الأوسط»، ٢ مارس ٢٠٠١ - العدد ٨١٣٠، صفحة «شئون عربية»، لندن.
(١٢٤) المصدر السابق.
(١٢٥) د. عمروعبد السميع، الأقباط والرقم الصعب.. حوارات المستقبل، من حواره مع الراحل د. وليم سليمان قلادة، مصدر سابق، ص ١٧٦.
(١٢٦) د. محمد عمارة، هذا إسلامنا، صحيفة «القاهرة»، ٢٥ سبتمبر ٢٠٠١ - العدد ٧٦، صفحة «متاحف وآثار»، القاهرة.
(١٢٧) الأب جاك ماسون، أما بعد، مجلة «رفاق الكرمة»، صيف ٢٠٠٠ - العدد ٥٠، ملف: كنائسنا بين الحوار والصراع: ماذا يحدث؟، القاهرة.
(١٢٨) د. طارق مترى، شواغل مسكونية، مجلة «المشرق»، الجزآن الأول والثانى ١٩٩١، بيروت.
(١٢٩) عثمان الرواف، المسيحية الغربية والقضية الفلسطينية، صحيفة «الشرق الأوسط»، ١٥ / ٥ / ٢٠٠١، صفحة «الرأى»، لندن.
(١٣٠) الأب جان كوربون، لمحة تاريخية عن الحركة المسكونية فى الشرق الأوسط، مجلة «آفاق»، ٢٠٠١ - العدد ٣١، بيروت.
(١٣١) هانى لبيب، (لا لتدخل الغرب والتفكير الطائفى) هموم للمصريين لا للأقباط، صحيفة «العربى»، مصدر سابق.

(١٣٢) هانى لبيب، (لا لتدخل الغرب والتفكير الطائفى) همـوم للمصـريين لا للأقبـاط، صـحيفـة «العربى»، مصدر سابق.
(١٣٣) مريت غالى، الأقباط فى مصر: تقرير مرفوع للمسئولين فى الدولة وأحبائى المسلمين لتعميق أواصر المحبة والتعاون والوحدة الوطنية على أساس الواقع العملى، يناير ١٩٧٩، غير منشور، القاهرة.
(١٣٤) د. محمد سليم العوا، الانتماء الدينى والوحدة الوطنية، مجلة «العربى»، يناير ١٩٩٢ ـ العدد ٣٩٨، الكويت.
(١٣٥) المصدر السابق.
(١٣٦) د. سمير نعيم، المحددات الاقتصادية والاجتماعية للتطرف الدينى: حالة مصر، مجلة «المستقبل العربى»، ديسمبر ١٩٨٩، بيروت.
(١٣٧) المصدر السابق.
(١٣٨) المصدر السابق.
(١٣٩) كمال زاخر موسى، علامات استفهام غامضة فى قضية الراهب والصحفى، صحيفة «صوت الأمة»، ٤ / ٧ / ٢٠٠١، صفحة «قضايا ملتهبة»، القاهرة.
(١٤٠) الأب متى المسكين، مقالات بين السياسة والدين (الجزء الأول، الكنيسة والدولة، مصدر سابق، ص ٣٨.
(١٤١) د. مصطفى الفقى، النموذج العصرى للوطن المصرى، صحيفـة «الأهرام»، ١٥ يناير ٢٠٠٢، صفحة «مقالات»، القاهرة.
(١٤٢) عادل عيد، بناء الكنائس.. بين الشريعة الإسلامية والخط الهمايونى، صحيفة «الأهالى»، ١٤ / ٨ / ١٩٩١، القاهرة.
(١٤٣) المصدر السابق.
(١٤٤) د. محمد سليم العوا، هدية الحكومة فى رمضـان: الشروط العشرة لبناء المساجد!، صحيفة «الوفد»، ٤ ديسمبر ٢٠٠١، القاهرة.
وأيضاً: صحيفة «الأهرام»، ١٣ ديسمبر ٢٠٠١، صفحة «أخبار محلية»، القاهرة.
(١٤٥) البابا شنودة فى معرض الكتاب يتحدث ويُجيب عن أسئلة الحاضرين، صحيفة «وطنى»، ٢٧ يناير ٢٠٠٢، صفحة «التحقيقات»، القاهرة.
(١٤٦) صحيفة «الأهرام»، ١٨ يونيو ٢٠٠١، صفحة «حوادث وقضايا»، القاهرة.
(١٤٧) صحيفة «الأهرام»، ١٧ سبتمبر ٢٠٠١، صفحة «حوادث»، القاهرة.
(١٤٨) صحيفة «الأهرام»، ١٩ سبتمبر ٢٠٠١، صفحة «أخبار محلية»، القاهرة.
(١٤٩) الأنبا موسى، حقائق.. وأكاذيب، صحيفة «الأخبار»، ٢٥ / ٦ / ٢٠٠١، صفحة «الرأى للشعب»، القاهرة.
(١٥٠) الأنبا موسى، حقائق.. وأكاذيب، مصدر سابق.
(١٥١) ضياء رشوان، صيف الغضب القبطى فى مصر (١ من ٢): شريحة متحمسة من الشباب المصرى، صحيفة «الحياة»، ١٩ يوليو ٢٠٠١ ـ العدد ١٤٠٠٤، صفحة «أفكار»، لندن.
(١٥٢) ضياء رشوان، صيف الغضب القبطى فى مصر.. الدوافع والملامح (٢ من ٢): قيم النظام العالمى

الجديد تضغط لتحوير الأزمة، صحيفة «الحياة»، ٢٠ يوليو ٢٠٠١ - العدد ١٤٠٠٥، صفحة «أفكار»، لندن.

(١٥٣) فهمى هويدى، غضب الأقباط فى مصر له رسالة واجبة التسلم، صحيفة «الشرق الأوسط»، ٢/ ٧/ ٢٠٠١، صفحة «رأى»، لندن.

(١٥٤) الأنبا موسى، نحن لا نتكل على منظمات حقوق الإنسان فى أمريكا أوغيرها، مجلة «روز اليوسف»، ٢١ - ٢٧/ ٧/ ٢٠٠١ - العدد ٣٨١٥، حوار الأسبوع، القاهرة.

(١٥٥) صحيفة «الأهرام»، ١٠ أغسطس ٢٠٠١، صفحة «محليات»، القاهرة.

(١٥٦) القس كيرلس كيرلس، فى تسجيل الزى الكهنوتى والرهبانى: أى زى نقصد..؟، صحيفة «الأخبار»، ٢٢/ ٧/ ٢٠٠١، صفحة «الرأى للشعب»، القاهرة.

ويتكون الزى الكهنوتى من: التونية البيضاء (جلباب أبيض مزين بالصلبان) - الطيلسانه (غطاء الرأس) - الزنار (حزام) - الكمين - البطرشيل (توضع على العنق).

(١٥٧) الأنبا موسى، نحن لا نتكل على منظمات حقوق الإنسان فى أمريكا أوغيرها، مصدر سابق.

(١٥٨) فهمى هويدى، غضب الأقباط فى مصر له رسالة واجبة التسلم، مصدر سابق.

(١٥٩) الحدث: اقتحام دور العبادة.. مأزق جديد للمجتمع، نشرة «حقوق الإنسان»، أبريل ١٩٩٧ - العدد ٢٩، القاهرة.

(١٦٠) صحيفة «الأهالى»، ١٣ فبراير ٢٠٠٢، القاهرة.

(١٦١) هانى لبيب، الكشح.. كلاكيت تانى مرة، صحيفة «الأسبوع»، ١٠ يناير ٢٠٠٠، صفحة «وحدة الأمة»، القاهرة.

(١٦٢) مجدى خليل، شهداؤنا المعاصرون، هنا نلتقى، صحيفة «وطنى»، ٩ سبتمبر ٢٠٠١، ملحق المهجر (١)، القاهرة.

(١٦٣) ناصر حسين، الدين لله.. والسينما للجميع، مجلة «روز اليوسف»، ٢١/ ١٢/ ١٩٩٨ - العدد ٣٦٨٠، للفن فقط، القاهرة.

(١٦٤) بلال فضل، لماذا اختفى البطل «القبطى» من أفلامنا؟، مجلة «المصور»، ٢٨ مايو ١٩٩٩ - العدد ٣٨٩٤، القاهرة.

(١٦٥) هانى لبيب، عن أول رواية مصرية تتناول مصر القبطية، صحيفة «الأهرام الدولى»، ٢٦ مارس ١٩٩٩، صفحة «ثقافة عربية»، القاهرة.

(١٦٦) هانى لبيب، «أوان الورد» لماذا كل هذه الزوابع؟، صحيفة «الأسبوع»، ٨ يناير ٢٠٠١، صفحة «فنون»، القاهرة.

(١٦٧) حوار مع وحيد حامد فى: صحيفة «العربى»، ٢٤ ديسمبر ٢٠٠٠ - العدد ٧٣٧، صفحة «فنون»، القاهرة.

(١٦٨) تصريح لوحيد حامد فى: صحيفة «الحياة»، ٢٠ ديسمبر ٢٠٠٠ - العدد ١٣٧٩٧، صفحة «الحياة العربية»، لندن.

(١٦٩) حوار مع وحيد حامد فى: صحيفة «الأهالى»، ٢٧ ديسمبر ٢٠٠٠ - العدد ١٠٠٦، صفحة «ثقافة وفنون»، القاهرة.

(١٧٠) المصدر السابق.

(١٧١) صحيفة «الأهالى»، ١٣ ديسمبر ٢٠٠٠ ـ العدد ١٠٠٤، القاهرة.

(١٧٢) تطورات مزعجة: محاميان ورجل دين قبطى يطلبون إيقاف عرض «أوان الورد»!، مجلة روز اليوسف، ١٦ ـ ٢٢ / ١٢ / ٢٠٠٠ ـ العدد ٣٧٨٤، للفن فقط، القاهرة.

(١٧٣) يوسف سيدهم، مهلاً.. ورفقاً بهذا المسلسل، صحيفة «وطنى»، ١٠ ديسمبر ٢٠٠٠ ـ العدد ٢٠٣٣، القاهرة.

(١٧٤) الأنبا بيسنتى (أسقف منطقة حلوان والمعصرة)، رأى مصرى فى مسلسل أوان الورد، صحيفة «الأهرام»، ٢١ ديسمبر ٢٠٠٠، صفحة «قضايا وأراء»، القاهرة.

(١٧٥) فهمى هويدى، تغريبة شهر رمضان، صحيفة «الأهرام»، ٢٦ ديسمبر ٢٠٠٠، صفحة «قضايا وآراء»، القاهرة.

(١٧٦) صلاح عيسى، أوان الورد.. وزمان الشوك!، صحيفة «القاهرة»، ١٩ ديسمبر ٢٠٠٠ ـ العدد ٣٦، (مشاغبات صلاح عيسى)، القاهرة.

(١٧٧) ندوة ساخنة مع صاحب «أوان الورد»، صحيفة «القاهرة»، ١٩ ديسمبر ٢٠٠٠ ـ العدد ٣٦، صفحة «تيارات هوائية»، القاهرة.

(١٧٨) عدلى برسوم، ملعون يوم يكتب فيه صحفى مصرى عن قبطى ومسلم، صحيفة «العربى»، ٢١ يناير ٢٠٠١ ـ العدد ٧٤١، صفحة «رأى»، القاهرة.

(١٧٩) د. نيفين عبد المنعم مسعد، الهوية القومية وتفاعل الأقليات (دراسة حالة: مصر، معهد البحوث والدراسات العربية، ط١ ـ ١٩٩٩، ضمن كتاب: الهوية القومية فى الأدب العربى المعاصر، القاهرة.

(١٨٠) هانى لبيب، قراءة جديدة عن الشخصية القبطية فى الأدب المصرى، مصدر سابق.

(١٨١) يوسف القعيد، الأقباط يكتبون رواياتهم، مجلة «الكتب.. وجهات نظر»، مارس ٢٠٠١ ـ العدد ٢٦، القاهرة.

(١٨٢) د. جابر عصفور، الريادة المسيحية، (هوامش الكتابة)، صحيفة «الحياة»، ١٦ يونيو ١٩٩٩ ـ العدد ١٣٢٤٨، صفحة «آفاق» ـ كتب، لندن.

خاتمـــة

كما أن مصر «فلتة» جغرافية، فإن الأقباط «فلتة» طائفية، أوبالأحرى إنسانية.

جمال حمدان

وهو الدين الذى أقر لغير المسلمين، ليس فقط بحقوقهم الفردية والجماعية الكاملة، بل وأيضاً بالمواطنة الشاملة.

إدمون رباط

الحزب الوطنى حزب سياسى وليس دينياً. فإنه مؤلف من رجال مختلفى العقيدة والمذهب وجميع النصارى (الأقباط) وكل من يحرث أرض مصر ويتكلم لغتها منضم إليه؛ لأنه لا ينظر لاختلاف المعتقدات، ويعلم أن الجميع إخوان، وأن حقوقهم فى السياسية والشرائع متساوية.

المادة الخامسة ـ برنامج الحزب الوطنى المصرى (الذى صاغه الشيخ محمد عبده فى أول يناير ١٨٨٢).

المصريون لدى القانون سواء، وهم متساوون فى التمتع بالحقوق المدنية والسياسية وفيما عليهم من الواجبات والتكاليف العامة، لا تمييز بينهم فى ذلك بسبب الأصل أواللغة أوالدين إليهم وحدهم يعهد بالوظائف العامة مدنية كانت أوعسكرية.

المادة الثالثة من الدستور المصرى (عن المساواة)

جميع السلطات مصدرها الأمة.

المادة الثالثة والعشرون من الدستور المصرى (عن المشاركة)

الديمقراطية مشروع وليد طارئ على الوطن العربى من حيث هوفكرة ومن حيث هو ممارسة معاً.

د. برهان غليون

قد لا توجد ـ بل قطعاً لا توجد ـ أقلية دينية فى العالم كالأقباط فى مصر، فليس فى العالم أقلية دينية عاشت فى أعمق أعماق أحضان الإسلام، وعايشته حتى النخاع، فى حنايا وظلال مجتمع إسلامى وحضارة إسلامية بالكامل وطوال تاريخه كالأقباط.. فهى أقلية مشبعة تماماً بالجووالبيئة.

جمال حمدان

تعد الهوية هى مبدأ الانتماء إلى خصوصية حضارية معينة. هذه الهوية هى بمثابة علاقة تجمع بين طياتها (الذات) و(الآخر) (*)؛ إذ لا تتحدد ذات بذاتها بقدر ما تتحدد عبر علاقاتها بالآخر، فتأتى الهوية لتشكل الحالة الأكثر قابلية للتغير المفهومى من الداخل.

وعلى الرغم من أن الهوية الثقافية الوطنية هى هوية مستقبلية تهتم بالرصيد المعرفى المتجدد، وتتطلع إلى المستقبل أكثر مما تنظر إلى الماضى، ودون أن تهمل هذا الماضى، فإن المواطنة هى من أحد الثوابت الأساسية فى الهوية الوطنية والسياسية رغم ما يطرأ على بيئة هذه الهوية من تطورات.

والمواطنة هى مجموعة الحقوق السياسية والإنسانية التى تعترف بها دساتير وقوانين الدول الحديثة لمواطنيها على قدم المساواة. وفى ظل غياب هذا الاعتراف الضرورى بها لفريق من مواطنيها تسلب منهم مواطنتهم الموجبة لتحولهم إلى مواطنين متفرجين على تمتع باقى مواطنيهم بتلك الحقوق. وهوالفضل الذى يعود إلى قيام الثورة الفرنسية سنة ١٧٨٩، والذى دشن الأسطورة المؤسسة للمواطنة الحديثة التى فصلت بين المؤمن والمواطن بعد استمرار الأساس الطائفى طوال أربعة عشر قرناً قبل هذه الثورة[1]، حيث ظهر بوضوح أن الأشكال الرئيسية للتمييز القانونى، إيجاباً أوسلباً، قابلة للحصر بثلاثة: التمييز العرقى والتمييز

(*) غير أننا نفضل بوجه عام استخدام تعبير «الطرف الثانى» لدلالته الإيجابية.

الدينى والتمييز الجنسى[٢]، وما يترتب على ذلك من سياسة التفرقة العنصرية (الابارتيد).

إن فكرة المواطنة[٣] كمصطلح ظهر حديثاً، وكانت من نتاج تكون المجتمع المدنى الحديث فى أوروبا، وقيام الدولة ذات السلطة المدنية المستقلة عن السلطة الدينية، وبالتالى فإن العنصر الجوهرى فى ثقافتنا العربية ـ كما نعتقد ـ فى المفهوم الحديث للمواطنة هوفى ارتباطها بمفهوم أكثر شمولاً ألا وهو «العلمانية» بصيغتها العربية مع الدين وليست ضده. فللمؤمن إيمانه الذى هوقضية شخصية فى المقام الأول، وهى قضية لا علاقة للدولة بها، كما أن للمواطن حقوقًا عند الدولة والتزامات عليه نحوها. وهذه الحالة حدثت عبر مسار طويل ومعقد من الثورات القومية والديمقراطية، والتطورات الفكرية والعلمية على مستوى جميع الدول والحضارات، وهوما أدى إلى الوصول لمشروع الدولة / الأمة، والتأكيد على حقوق المواطن. وهوما يجعل مفهوم المواطنة يندرج بين شكل الدولة / الأمة، وبين الرعاية بمفهومها المندرج فى الدولة العصبية الغالبة والعامة.

وقد ارتبطت هذه الحالة بظاهرتين أساسيتين[٤]:

- الانفصال عن المجتمعات القديمة ونظام الحكم القديم، وإنهاء الدور السياسى لصالح بناء دولة مدنية حديثة.
- الوعى بأن الديمقراطية لا تتحقق بمجرد وجود دولة مدنية، بل بوجود ضمانات لحفظ التوازن بين المصلحة الخاصة والعامة.

وعلى الرغم من أن المواطنة منذ نشأتها لم تكن حقاً طبيعياً لكل إنسان، بل امتيازات لفئة محددة، فإنها تضع الدولة فى مأزق التعامل مع السواد الأعظم من الفئات الخارجة عن الامتيازات على اعتبار أن (الكل) طرف فى صنع القرار، فالمواطنة تتجاوز روابط الدم والقرابة إلى الاهتمام بالتكوين السياسى للجماعة وتناقضاته، بمعنى أنها تجعل من السياسة موضوع مشاركة عامة للمواطنين فى تقرير ما يخص مصيرهم[٥].

وفى هذا السياق، نجد أن مصطلح «المواطنة» و«المواطن» فى اللغة العربية يُشير

إلى المنزل الذى يُقيم فيه الإنسان لما يحمله من دلالة كونه موطنه ومحله، واوطنت الأرض واوطنتها توطيناً واستوطنتها أى اتخذتها وطناً. و«المواطنة» هى كناية عن كلمة Politeia باللغة اليونانية، وكلمة Citizenchip باللغة الإنجليزية، وكلمة Citoyennete باللغة الفرنسية(٦).

وعن بروز مفهوم المواطنة كلمحة تاريخية(٧)، نجد:

فى العصور القديمة: نجد ما توصلت إليه دولة المدينة عند الإغريق، والذى شكلت الممارسة الديمقراطية لأثينا نموذجاً له.

وعند العرب: نجد القرب من مفهوم المواطنة بفضل ما يحمله الإسلام ـ ضمن مبادئه الجوهرية ـ من منظور إنسانى للوحدة الإنسانية والمساواة فى الحقوق والواجبات إلى جانب مبادئ العدل والقسط والإنصاف.

وفى أوروبا: منذ بداية ظهور الفكر السياسى العقلانى التجريبى وحركات الإصلاح الدينى وما تلاها من حركات النهضة والتنوير فى الحياة السياسية. وذلك من خلال ثلاثة تحولات كبرى متداخلة ومتكاملة، هى:

ـ بروز الدولة القومية الحديثة.

ـ المشاركة السياسية.

ـ تطبيق حكم القانون.

وعبوراً فوق ما سبق، ووصولاً إلى الحاضر؛ نجد أن المواطنة لم تحظ بمعناها الحديث (القانونى والديمقراطى) بتأصيل عميق فى الفكر القومى العربى التقليدى فى القرن العشرين. وعلى الرغم من أنه لا يوجد ذكر للمواطنة فى الفكر القومى الكلاسيكى، فإن هناك (مضمونًا) للمواطنة بتلاوين متعددة وبأشكال غير مباشرة، وذلك عن طريق البحث فى مقاربات الفكر القومى للقضايا التى تمس هذا المضمون فى الموقف من كل من: الفرد والديمقراطية والأقليات(٨).

على هذا النحو، نستعرض ـ بإيجاز ـ مفهوم المواطنة فى الفكر القومى العربى، ففى الفكر القومى للمؤسسين الأوائل لا نجد أية معالجة مباشرة تعريفاً أوتفصيلاً

أو إقراراً، وهو ما يعود إلى استغراق الرعيل الأول فى قضايا مصيرية، وعلى سبيل المثال: بعث الهوية العربية وتعريف الفرد العربى.

ومن أبرز هؤلاء المؤسسين: ساطع الحصرى، الذى اهتم بتعريف واضح للهوية العربية فى أطروحاته حول: من أنا، ومن نحن، وما هو العربى؟. و ـ أيضاً ـ ميشيل عفلق الذى لا نجد فى كتاباته سوى الكتابات التى تمس مضمون المواطنة (وعلى سبيل المثال: حرية الأحزاب والديمقراطية).

أما عن الفكر القومى العلمى، فنجد مقاربات قومية تكرس الهوية العربية الجماعية، وكنموذج لذلك قسطنطين زريق، والذى يؤكد على أن «المواطنية» لا توجد بالطبع والسليقة، ولا تحدث قدراً واعتباطاً، ولا تمنح منحاً من مصدر خارجى، بل تكتسب اكتساباً شأن قيم الحياة الأخرى بمقدار ما يُبذل من أبناء المجتمع من أجلها، وبمبلغ إقبالهم على التضحية بمصالحهم وبولاءاتهم الأخرى فى سبيل ولائهم الوطنى المشترك، وكلما كان هذا الإقبال أقوى؛ يحدث تفاعل فى الحياة الوطنية ومعنى الوطن والمواطنية.

ومن الملاحظ فى أطروحات قسطنطين زريق، غير المباشرة لمفهوم المواطنة، أنه يؤكد بوضوح على مركزية كرامة أبناء الوطن كشرط للحياة الوطنية الصحية، والتى حددها فيما يلى:

- توفير الكرامة لأبناء الوطن.
- قيام هذه الحياة على التعاطف والولاء المشترك.
- تفتح الحياة الوطنية على الحضارة.
- تكون لهذه الحياة الوطنية إسهام فى الحضارة الإنسانية.

غير أن قسطنطين زريق لم يعط اهتماماً مناسباً للديمقراطية فى معالجاته القومية. وبالتالى، لم يُسهم فى تطوير مفهوم المواطنة بشكل حاسم فى منظومة الفكر القومى بشكل عام.

أما عن الفكر القومى الثورى الاشتراكى، فنجد أن الغائب الأكبر هو علاقة الفرد

بالدولة، وتعريف الفرد وحقوقه. كما غاب مبدأ المواطنة من تنظيرات القوميين بالشكل المباشر، وهوما يعود إلى(٩):

١ ـ غلبة تنظيرات دور الدم واللغة والتاريخ (على النمط الألمانى) فى تشكيل الوعى القومى على حساب تنظيرات الحقوق والواجبات (على النمط الفرنسى) فى تشكيل أى مجتمع قومى حديث.

٢ ـ ضغط أولويات التخلص من الاستعمار والتبعية للخارج، وبناء دولة ما بعد الاستقلال، بالتوازى مع مواجهة التحدى الصهيونى.

٣ ـ الموقف المتشكك الذى اتخذه الفكر القومى الكلاسيكى من قيام ديمقراطية عربية فى الدول التى سماها دول «التجزئة القطرية».

ومن ناحية التطبيق العملى، فلقد فشلت التجربة القومية العربية فى التعامل مع قضية الأقليات غير العربية، والمشكلة المركبة فى هذا الصدد تجاوزت السياسات القامعة لأشواق الأقليات فى المساواة بدلاً من اتهامهم بالتآمر وبارتباطهم بالخارج(١٠).

وفى هذا الصدد لا يمكن أن نتجاهل مفهوم المواطنة فى أدبيات التيار الإسلامى، فكلمة «مسلم» تعنى مواطناً له حقوق وعليه واجبات، لأن كلمة (مواطن) و(مواطنة) هى ابتكار حديث، غير أن تمتع المسلمين بحقوق المواطنة كان مسألة نظرية، لأنه ـ فى واقع الأمر ـ تم حرمان أغلبيتهم من المشاركة السياسية لأسباب عملية وسياسية. ولعل أهمها سيادة النظم السلطوية السياسية فى العديد من الأقطار الإسلامية.

ومعنى ذلك أن غير المسلمين لم يتمتعوا بحقوق المواطنة الكاملة فى بعض الفترات التاريخية، لدرجة أن بعض أقطاب التيارات المتشددة فى الفكر الإسلامى الحديث والمعاصر مثل أبوالأعلى المودودى، لم يكن يتصور المواطنة إلا بالنسبة للمسلمين أما بالنسبة لغير المسلمين، فقد كان يرى أن باستطاعتهم العيش كأقليات تحميها الدولة. ولا يحق لها تبوء المراتب المركزية فيها، وبالأخص المناصب القيادية وعضوية مجلس الشورى(١١). غير أنه ظهر قادة إسلاميون (على رأسهم الإمام

حسن البنا)، حيث قبلوا الدولة القومية الحديثة والنظام البرلمانى كأساس للتطور نحوالإسلامية الحقيقية، ووافقت جماعة الإخوان المسلمين ـ ولوضمناً ـ على الدولة القومية. كما قام نخبة من المفكرين الإسلاميين بتطوير عدد من الأفكار المماثلة، ومن ضمنهم فهمى هويدى، ود. محمد سليم العوا، والمستشار طارق البشرى، ود. أحمد كمال أبوالمجد. وهوتطور بالغ الأهمية فى الخطاب الإسلامى المعاصر من زاوية تقدير مبدأ المواطنة المتساوى لجميع أعضاء المجتمع مسلمين وغير مسلمين (١٢).

وفى هذا الصدد، نرصد هنا الإسهام المهم للدكتور محمد سليم العوا حول مكانة غير المسلمين فى مجتمعاتنا العربية(١٣) حيث يقول:

(ينقسمون إلى:

١ ـ مسلم بيننا وبينه وشيجة الإسلام واختلافنا يحتمله الدين، وقد احتمل من قبل خلاف الإسلاميين على مدى التاريخ حتى أن الإمام الشافعى جاء إلى مصر وبها ٢٣ مذهباً. فنحن ليس بيننا وبين إخواننا من المسلمين ـ سنة وشيعة ـ خالفناهم أووافقناهم فى كليات أوجزئيات إلا كل أخوة لا يفرق بيننا أى اختلاف مذهبى.

٢ ـ غير المسلم المقيم فى الدولة الإسلامية الذى كان يشمله فيما مضى مصطلح «أهل الذمة»، وهومصطلح تاريخى لم يعد له وجود، انتهى دوره وانتهت الدولة التى أقامته، وهؤلاء هم المواطنون غير المسلمين فى الدولة الإسلامية. وهؤلاء لهم ما للمسلمين من حقوق، وعليهم ما على المسلمين من واجبات. ولا يجوز التفريق بينهم وبين المسلمين فى أى أمر حتى فى أمر ـ رئاسة الدولة ـ لأن الدولة القائمة اليوم ليست دولة الخلافة القديمة، فهى تقوم ـ نظرياً ـ على مؤسسات تقوم بالدور كله، والرئيس يراقب ويصدق على ما تفعله هذه المؤسسات. فلا يوجد ما يمنع شرعياً ـ والحال كذلك ـ أن يتولى رئاسة الدولة مواطن غير مسلم أوامرأة أيضا، فهوأوهى لن يكلفا بما كان مكلفاً به الخليفة فى الدولة الإسلامية القديمة من قيادة الجيوش وإمامة الناس فى الصلاة وإعلان الجهاد والإفتاء والقضاء، كما أن القانون أصبح عاملاً حاكماً فى وظائف رئيس الدولة يقضى على ما يفعله بالصحة والبطلان.

٣ ـ الأجنبى الضيف صاحب عهد الأمان ـ تأشيرة الدخول للدولة الآن ـ وهوله حق المواطن غير المسلم ماعدا حق الترشيح أوالانتخاب أوالوظائف، كما له الحماية الكاملة فى أمواله ونفسه وكل ما يتعلق به.

٤ ـ المعتدى، وهوليس له عندنا غير العداوة والاعتداء. وهذا ينطبق على الصهاينة الموجودين فى فلسطين المحتلة. فهؤلاء ليس بيننا وبينهم إلا العداوة حتى يصدعوا لحكم الحق والعدل، ويخرجوا من أراضينا العربية المحتلة).

وعلى الرغم من هذا الطرح القيم، فإن العديد من المحاولات الإسلامية لإعادة تعريف العقيدة لاحتواء المطالب الحديثة للمواطنة المتساوية تسير فى الاتجاه الصحيح، ولكنها لا تبلغ إلى الآن المدى المقبول.

ومما سبق، نجد أنه فى حين تمثل المواطنة وضعاً حقوقياً وسياسياً، فإنها ترتبط ـ أيضاً ـ بالهيكلية البشرية والجغرافية لكيان الدولة(١٤). ولذلك نجد أن هناك تمايزاً قائماً بين المواطن الأجنبى والمواطن القومى، وهوالشكل المعاصر للتمييز الحقوقى بين الأفراد داخل حدود الدولة(١٥).

إذن، إن صفة المواطنة تلحق بالفرد بسبب علاقته بالوطن، ويترتب على هذه الصفة أن تكون للمواطن حقوق سياسية، بمعنى أن يكون له الحق فى الإسهام ـ طبقاً للدستور والقانون ـ فى ممارسة السلطة العامة فى بلده. ويُعتبر وعى الإنسان بأنه مواطن فى بلاده هى نقطة البداية فى تشكيل نظرته إلى نفسه وإلى بلاده وإلى شركائه فى صفة المواطنة(١٦). وهى علاقة انتماء لا دخل للفرد بها (وهناك نماذج أخرى، منها: التنوع البيولوجى ـ لون البشرة ـ ملامح الوجه ـ الوالدان ـ الإخوة والأخوات ـ الأقارب ـ الأصل الاجتماعى ـ اللغة الأولى ـ الجنسية ـ الديانة ـ الإعاقة ـ العيب الخلقى).

إن منظومة حقوق المواطنة وواجباتها تغرس فى وجدان المواطن شعوراً بالأصالة والمسئولية، ومن هنا يأتى جهد الفرد لممارسة صفة المواطنة والتمسك بها والدفاع عنها، وترتبط بفقه المواطنة عدة أركان(١٧)، منها:

ـ الانتماء إلى الوطن.

ـ المشاركة فى السلطة العامة (الحكم) قبل أن تتحول إلى قرارات [18].

ـ المساواة بين جميع المواطنين فى الحقوق والواجبات.

أن المواطنة، هى [19]:

ـ مفهوم قانونى (على اعتبار أن الفرد هو حالة قانونية فى المجتمع).

ـ أساس الشرعية السياسية (لأن الفرد جزء من الجماعة التى تنتخب الحكومة).

ـ مصدر العلاقات الاجتماعية (كركن أساسى فى المجتمع الديمقراطى).

وهو ما يجعلنا نؤكد أن التناقض الموجود فى مصر ليس بين مسيحيين ومسلمين، لكنه بين الحكام والمحكومين، وحينما نأخذ هذه القضية مدخلاً لدراسته؛ نكتشف أن القضية تتجاوز الحدود الدينية [20].

إن الأسس النظرية الحديثة لبناء ثقافة المواطنة تنطلق من عملية بناء الدولة العصرية من خلال منظور حقوق الإنسان بمعزل عن الانقسام الجنسى أوالتمايز الطبقى واختلاف العرق واللون واللغة.

ونعتقد أنه قد آن الأوان للخروج من مأزق النظم السياسية القديمة فى التعامل مع المواطن فى وطننا العربى إلى دولة المواطنة والمساواة التامة والمجتمع الفعال، والخروج من شعارات الخطاب الأبوى أوالذكورى السائد.

على هذا النحو، يجب نشر الأهداف الأساسية لثقافة المواطنة[21]، والتى نجملها فيما يلى:

١ ـ تشكيل مناعة وطنية، لتكون بمثابة صمام الأمان الذى يسهم فى تماسك المجتمع فى الأزمات الحادة، وتلافى تفجير ما أمكن من الأزمات القابلة للتفجير.

٢ ـ يترتب على ما سبق، تخطى السلوكيات الطائفية ونجاح دولة القانون والمؤسسات.

٣ ـ إعادة الثقة فى الدولة ذات السيادة الفعلية لا الشكلية.

٤ ـ قبول الطرف الثانى (دينياً أوسياسياً) والاختلاف معه، واحترام الرأى والرأى الآخر بالتضامن والإرادة، والحياة المشتركة، والإيمان بالأرضية الوطنية.

٥ ـ نشر قيم الثقافة الإنسانية الراقية، وتشجيع التفاعل الثقافى بعيداً عن أهداف السياسة ومصالحها.

٦ ـ الارتقاء بالشعور الطائفى أو المذهبى الضيق إلى الشعور الوطنى الجامح.

٧ ـ بناء الدولة الحديثة على أسس سليمة تصون القوانين، وتفرض العدالة الاجتماعية، وتطبق المساواة الفعلية بين الحقوق والواجبات.

٨ ـ تجاوز السياسات الحاكمة والعاملة فى تهميش المواطن، وتحييده لما يسبب ذلك من ضعف شعورهم بمفهوم المواطنة الحقيقية، وشعورهم بأنهم رعايا (كالجاليات الأجنبية فى بلد جديد) لا مواطنين، وهنا يبدأ تآكل البنية الأساسية للدولة [٢٢].

٩ ـ القضاء نهائياً على وجود مواطنين لا صوت لهم، أو على النقيض أن يكون هناك مواطنون فوق المواطنة؛ لأن الحالتين أصبحتا غير مقبولتين. فمن لا صوت لهم يمكن أن يكونوا نتاجًا للدولة الطائفية التى تحول الخصوصيات التى لا تعترف بها إلى كيانات منبوذة ومنطوية على نفسها، مما يؤدى إلى تنشئة طائفية تحصن ضد إرادة العيش معاً وضد احترام الحق فى الاختلاف، واكتساب التفكير الشخصى [٢٣]. أما من هم فوق المواطنة فهم الذين لا يسألون عما يفعلون.

ونؤكد على أن مبدأ المواطنة كما استقر فى الفكر السياسى المعاصر هو مفهوم تاريخى شامل ومعقد وله أبعاد عديدة متنوعة، منها ما هو مادى ـ قانونى، ومنها ما هو ثقافى ـ سلوكى. ولذلك فإن المواطنة فى دولة ما تتأثر بالنضج السياسى والرقى الحضارى. وهو مفهوم يتطلب وجوده إقراراً لمبادئ والتزامًا بمؤسسات، وتوظيفًا لأدوات وآليات تضمن تطبيقه على أرض الواقع.

وفى هذا السياق، هناك شروط لهذا المفهوم ومقومات.

الشروط [٢٤] هى:

١ ـ زوال وجود مظاهر حكم الفرد أو القلة من الناس وتحرير الدولة من التبعية للحكام، وذلك باعتبار الشعب هو مصدر السلطات وفق شرعية دستور ديمقراطى، ومن خلال ضمانات مبادئه ومؤسساته وآلياته الديمقراطية على أرض الواقع.

٢ ـ اعتبار جميع السكان الذين يتمتعون بجنسية الدولة أوالذين لا يحوزون على جنسية دولة أخرى المقيمين على أرض الدولة، مواطنين متساوين فى الحقوق والواجبات، ويتمتع كل فرد منهم بحقوق والتزامات مدنية وقانونية متساوية.

أما المقومات[٢٥]، فهى:

أولاً: هى تجسيد لنوع من الشعب يتكون من مواطنين يحترم كل طرف منهم الطرف الثانى، ويتحلون بالتسامح تجاه التنوع الذى يذخر به المجتمع.

ثانياً: من أجل تجسيد المواطنة فى الواقع، على القانون أن يعامل ويعزز معاملة كل الذين يعتبرون بحكم الواقع أعضاء فى المجتمع، على قدم المساواة، بصرف النظر عن انتمائهم القومى أوطبقاتهم أوجنسيتهم أو عرقهم أوثقافتهم أوأى وجه من أوجه التنوع بين الأفراد والجماعات.

وإذا كان إقرار مفهوم المواطنة كمبدأ يتمثل فى أن الشعب هومصدر السلطات، وأن لكل مواطن دون استثناء بسبب الدين أوالجنس أوالمذهب حق الانتخاب والترشيح وتقلد المناصب العامة [٢٦]. فبالتالى يجب أن يقوم الدستور على أساس مبدأ المواطنة الكاملة غير المنقوصة من خلال تقنين ما يلى[٢٧]:

ـ لا سيادة لفرد ولا لقلة على شعب.

ـ سيطرة أحكام القانون.

ـ عدم الجمع بين السلطات.

ـ ضمان الحقوق والحريات.

ـ تداول السلطة.

إن هذه الرابطة المعروفة باسم المواطنة هى مفتاح تحقيق التماسك فى المجتمع ككل، حيث تغرس مشاعر الانتماء إلى الجماعة الصغيرة فى الشعور بالولاء للجماعة الكبيرة[٢٨]. وهوما يؤدى إلى تحقيق المشاركة السياسية بمستوياتها الأربعة: ممارسى النشاط السياسى، والمهتمين بالنشاط السياسى، والهامشيين فى العمل السياسى، والمتطرفين سياسياً. ويتم ذلك من خلال المراحل التالية[٢٩]:

الاهتمام السياسى، والمعرفة السياسية، والتصويت السياسى، ثم المطالب السياسية.

على هذا النحو، نرى أنه يجب التأكيد على فكرة المواطنة عند المسيحيين والمسلمين العرب على حد سواء، لتظل فيما بعد فكرة مرجعية، بغض النظر عن ممارسات الأنظمة السياسية المختلفة وعن أشكال الخلل الذى أصاب العلاقات المسيحية ـ الإسلامية، ولكى يستقر فى الوعى الجماعى مفهوم المساواة والمشاركة فى إطار المواطنة التى هى فى حقيقتها ليست مناقضة للانتماء الوطنى أوالانتماء الدينى (٣٠).

وقد سعى البعض ـ كما حدث قبل ذلك فى الثقافة والسياسة ـ إلى التوفيق بين الخصوصية الطائفية والخصوصية الوطنية، بل جعل من الالتزام بالأولى شرطاً لتأكيد الثانية. غير أن الفكرة التى تؤكد على استقلال المواطنة عن الانتماء الدينى والتمييز القاطع بينهما، عرفت رواجاً كبيراً، ووجدت فى أكثر من صيغة. فتبنى البعض العلمانية، وتبنى البعض الآخر ـ مثل: الأحزاب القومية (العقائدية) ـ إعادة صياغتها بما يتلاءم مع واقع التعدد الدينى.

ونجد أن العروبيين الذين ساروا على نهج ميشيل عفلق (مثل: البعثيين) قاموا بإبراز العلاقة الحضارية بين العروبة والإسلام، من خلال إعطاء الإسلام مضموناً حضارياً يتسع لانتماء المسيحيين إليه. كما سعى القوميون السوريون على خطى أنطون سعادة إلى التوفيق بين المسيحية والإسلام، انطلاقاً من مفهوم يرسخ وحدة الدينين قبل أن يؤكد على خصوصية كل منهما (٣١).

ولم تقتصر هذه التوفيقية على ما سبق فقط، بل تعدتهما إلى فئات أخرى، وإن لم تجد لها تعبيراً أيديولوجياً واضحاً، اللهم إلا ما يمكن اختزاله فى شعار: (الدين لله والوطن للجميع). وهوشعار يحتمل أكثر من تأويل، ويدل على الرغبة فى تفادى المسألة الدينية أويؤكد على نسبيتها واعتبارها شأناً خاصاً. وفى كلتا الحالتين، فهويأتى معبراً عن نوع من الإجلال للأديان فى لقائها واختلافها، أويخفى موقفاً متنصلاً منها، أومستخفاً بها. وبالتالى، لم يكن من الغريب أن يقبل المسيحيون العرب هذا الشعار وفق التفسير الأول أى تفادى المسألة الدينية، لما يتميز

به هذا التفسير من رغبتهم فى تأسيس التعايش الواحد مع المسلمين(٣٢)، والذى يضمن احترام دينهم من جانب، ورغبتهم فى تجاوز سلبيات الماضى من جانب آخر.

إن الاهتمام بقضية المواطنة فى إطار المساواة والمشاركة الحضارية والالتزام بالحرية والعدالة، يدعم اشتراك العرب المسيحيين واندماجهم فى تحديد المصير العربى (أى مصيرهم) مع العرب المسلمين فى صناعة المستقبل. كما يجب الاهتمام بترسيخ مفهوم «المجتمع المدنى العربى» الذى لا ينكر الله أويجحد الدين أويرفض الإيمان، بل يقوم أساساً على احترام الدين وعلى تبجيل الإيمان بحيث لا يُستغل الدين لأغراض دنيوية ولا يُستخدم الشرع لتحقيق أهداف سياسية (٣٣)، وهوما يتأكد من خلال:

- الحكومة المدنية التى تصدر عن الشعب وتحكم باسم الشعب لصالح كل الشعب.
- التشريع الذى هوحق لكل الشعب بالانتخابات الحقيقية.
- الفصل بين السياسية والدين.
- المواطنة هى أساس الحقوق والواجبات.
- تقدير العقل وحرية الفكر.

ونؤكد فى هذا الصدد، إن النظام العربى يتميز عن نظم إقليمية أخرى بأنه أكثرها روابط، بمعنى أن اجتماع اللغة والدين والتاريخ والاتصال الجغرافى وقلة الموانع والفواصل الطبيعية، يندر أن يوجد فى إقليم آخر. ولكن يُضعف هذه الميزة الهائلة أن واقع النظام العربى يحتاج إلى الترابط. وبالتالى، تفقد الروابط الكثير من قيمتها وفاعليتها، أى أن تكون بدون مؤسسات أوإقرار لحقوق المواطنة أوالمشاركة السياسية. وهوما يجعل الدول العربية كياناً تجمد عند مستوى معين من مستويات طور التكوين، كما أنها أضعف من أن تمثل عقبة - أوحتى فائدة - فى مسيرة العولمة(٣٤).

إن العلاقة الأساسية التى تحكم الدولة الحديثة هى علاقة «المواطنة»، ولا دخل إطلاقاً للدين فى العلاقة بين المواطنين ودولتهم (٣٥).

إن المواطنة كمفهوم وكنظرية تحتاج إلى تأمل نقدى مستمر، حتى تتكيف فى شكلها وفى مضمونها مع متغيرات العصر، وأبرزها التعددية الثقافية والحقوق الثقافية، وممارسة الديمقراطية باعتبارها ـ كما هو الإجماع اليوم ـ النموذج الأمثل لإدارة الصراعات فى المجتمعات الإنسانية المعاصرة. والحق فى الهوية ـ هنا ـ لا ينفى وجود إطار عام لقيم مشتركة تكون أساساً للحق فى المواطنة (٣٦).

على هذا النحو، من الملاحظ أننا نحتاج إلى إعادة النظر فى منظومة الحقوق المدنية والسياسية فى الدساتير العربية (٣٧) ـ خاصة ـ إذا عرفنا:

ـ أنه لا يوجد دستور عربى واحد يضمن الحق فى الحياة حتى بشكل عام أو من حيث المبدأ. ويوحى خلو الدساتير العربية من أية تدابير دستورية تقيد أو تحد من استخدام عقوبة الإعدام، بأن مُشرعى هذه الدساتير قد اختاروا أن يتجنبوه تماماً فى دساتيرهم، من منطلق أن حق الدولة فى استخدام عقوبة الإعدام هو أمر مسلم به.

ـ إن الدساتير العربية تضمن حرية تكوين جمعيات / روابط بمفهومها الاجتماعى أو المهنى دون تحفظات كثيرة. ولكن توضع القيود وتزداد كلما اقتربت هذه الجمعيات من العمل فى المجال السياسى بمفهومه الواسع.

ـ إن الإشراف القضائى المستقل على تمتع المواطنين بحقوقهم الدستورية ضعيف جداً فى الدول العربية باستثناءات قليلة جداً، حيث يوفر عدد من الدساتير إقامة محكمة عليا من نوع أو آخر أو هيئة قضائية ذات مهام تتعلق بالدستور إلا أنها جميعاً تخضع تفاصيل تعريف واختصاص وتنظيم هذه المحاكم والهيئات إلى القانون.

ـ إن حالات الطوارئ فى البلاد العربية قد تفشت بشكل يسمح بالقول إن هذه الظاهرة التى يجب أن تكون استثنائية قد أصبحت بالفعل وعلى أرض الواقع هى القاعدة، وصار الواقع الطبيعى هو الاستثناء.

إن أهم ما تشترك فيه الدول العربية ـ ولو بدرجات متفاوتة ـ هو تشرذم أساسها الاجتماعى واغترابها، وهو الأمر الذى يؤكده عجز الشرعية السياسية والأساس

الأبوى للسلطة السياسية. أضف إلى هذا أن المحاولات الدائمة لتحسين التصور الدولى عن دولة ما، دون أساس داخلى ثابت، هوما يجعل من الدولة فريسة سهلة لما نستطيع أن نطلق عليه (المشروطية السياسية) بالمعنى الذى يجعل من الدولة سهلة الانكشاف أمام ذرائع التدخل الخارجى(٣٨).

إن النظام العربى يعيش الآن درجة عالية جداً من الاختراق، بعضه بالتراضى، والبعض الآخر بالقبول الضمنى. وقد صار «العنصر الخارجى» ذا تأثير قوى وفعال فى صياغة علاقات البيت العربى مع الخارج، وفى الداخل أيضاً(٣٩).

المواطنة «مصر نموذجاً»:

تعد الديمقراطية هى ـ فى المقام الأول ـ نظام حكم ومنهج لإدارة أوجه الاختلاف فى الرأى والتعارض فى المصالح. وهوما يتم من خلال ضمان ممارسة حق المشاركة السياسية، بما فى ذلك تداول السلطة عن طريق الانتخاب.

إن الديمقراطية تمثل بحق إشكالية وليست مجرد مشكلة بسيطة يمكن حلها عن طريق استيراد تكنولوجيا الديمقراطية بمضمونها القيمى والعقائدى، وإنما يجب تأصيل الديمقراطية وتأسيسها فى الحياة الثقافية بالتوجهات الاجتماعية بعد ضبطها بثوابت المجتمع وتأسيسها على القيم الإيجابية والمصالح المشروعة. وذلك من أجل توطينها وإقرارها فى حياتنا السياسية وحمايتها بإطار أخلاقى يجعل ممارستها نابعة من الضمير، ومحصنة بتنظيمات المجتمع وقيمه وأهدافه لتحقيق مصالحه. أما غير ذلك فسوف تتحول إلى لعبه تقنية انتهازية مستوردة، يقصد منها استمرار حالة الاستبداد والاستغلال والإقصاء والفساد بجميع مظاهرة فى إطار الهيمنة الأجنبية والعجز الوطنى، بعد أن يتم اختراق وتفكيك البنى التقليدية ونظم القيم المرتبطة بها دون أن تحل محلها بنى ديمقراطية. وفى هذه الحالة لن تستقر الديمقراطية، ولن تقوم لها قائمة(٤٠).

وعلى الرغم من أن الديمقراطية مازالت شعارا يفتقر إلى مفهوم مشترك متفق عليه بين الداعين للانتقال إليها، بالإضافة إلى ما يشوبها من نقص فى ممارسات تنظيمات المجتمع المدنى، فإن الأفراد ـ كأصحاب مصلحة من الدرجة الأولى ـ

يمكن أن يعملوا على زيادة نطاق الديمقراطية وبلورتها، لكى تصبح قوى سياسية فعالة فى المجتمع (٤١).

ولا شك أن هناك إمكانيات وفرصًا متاحة لتعزيز التحول الديمقراطى العربى، وهو ما نرصده على النحو التالى (٤٢):

١ ـ تزايد الوعى بمفهوم المواطنة والمطالبة بأداء مقتضياتها من حقوق وواجبات.

٢ ـ تزايد استخدام مصطلح الديمقراطية فى الخطاب الرسمى لكل من: الحكومات والنخب الحاكمة.

٣ ـ التوجه العالمى نحو الديمقراطية.

٤ ـ التغيرات الاقتصادية وتراجع دعم الدولة.

٥ ـ تزايد نشاط التجمعات الأهلية ونمو التنظيمات غير الحكومية.

٦ ـ الاعتبارات الدينية والتقليدية فى علاقة الحكام بالمحكومين.

أما العقبات والعوامل التى تعيق هذا التحول، فهى:

١ ـ ضخامة مصالح النخب الحاكمة.

٢ ـ تفاقم الخلل السكانى واستمرار الخلل الإنتاجى.

٣ ـ عدم الاتفاق على مفهوم الديمقراطية، وغياب العمل بها.

مع التأكيد على أن «الشورى» التى يفضلها التيار الإسلامى بوجه عام ليست وسيلة، وإنما قيمة، فلا يوجد فى التاريخ الإسلامى وسيلة تطبق من خلالها مفهوم الشورى، والديمقراطية هنا، تعتبر الوسيلة المثلى التى تنظم الشورى وتضعها موضع التنفيذ (٤٣).

ومن العام العربى إلى الخاص المصرى، نجد أن أى رئيس دولة فى مصر تقع على عاتقه مسئوليتان (متشابكتان ومتلازمتان للتأكيد على المواطنة) بالدرجة الأولى (٤٤)، هما:

ـ وحدة الديانتين، وتعايشهما فى الوطن الواحد.

ـ جريان مياه النيل إلى الوادى بأمان ويسر.

وعن المسئولية / الإشكالية الأولى، نجد أن هناك تراجعًا للتيار الوطني الذي يحتضن الدينين في وطن واحد، وظهور التيار الديني. ولكن يبقى أن المرجعية في الوطن هي الوطنية وحقوق المواطنة؛ لأنه عندما تتراجع الهوية الوطنية الأساسية في أي وطن، تتفتت وتبدأ الهويات الأصغر في الظهور والتأثير، وهومكمن الخطر.

وإذا كانت وثائقنا الدستورية والقانونية تؤكد على «حق المواطنة»، وتجريم الفرز والانتقائية، إلا أنه ما زال بيننا من يصر على الحديث عن «أهل الذمة» وفرض «الجزية» بشكل تمييزي سلبي. وهوما أدى إلى أننا أصبحنا ندور في فلك العديد من المفردات الطائفية في الخطاب الفكري / السياسي المصري، وعلى سبيل المثال: الآخر ـ عنصري الأمة ـ الفتنة الطائفية ـ الوحدة الوطنية.

إن الدعوة إلى تفعيل «المواطنة» هي دعوة تتضمن التأكيد على الدين كمكون ثابت يبحث في القيم الإنسانية العليا، بينما نجد السياسية متغيرة تبحث في المصالح وتسعى إليها.. تبعاً لكل عصر ولظروفه[٤٥]. فالمواطنة ليست منحه من أحد بقدر ما ترتبط بالتقدم الحضاري (سياسياً واقتصادياً وثقافياً واجتماعياً)، والحفاظ على منظومة حقوق الفرد والإصرار عليها.

ويُمكننا أن نرصد هنا بعض المتغيرات والتحولات[٤٦] التي أضعفت «المواطنة» كقيمة وممارسة:

- عدم احترام القوانين.
- ضعف المسئولية الحكومية.
- الفهم غير السليم لدور الحكومة في إدارة المجتمع.
- الممارسات الخاطئة للحرية.
- ضغف الممارسة الديمقراطية السليمة.
- السلبية التي تسيطر على الجميع.

خاصة، إن مدى الشعور بالمواطنة يتعرض للعديد من المعوقات في الانتماء للهوية الأكبر أي لمصر نفسها مع تزايد الضغوط والمتغيرات. وهو ما يعانيه العديد

من المسيحيين فى مصر، غير أن الخطاب الدينى للمؤسسة المسيحية فى مصر (٤٧) يؤكد على تعميق قيمة المواطنة (من خلال بعض المفردات، منها: الوطن ـ العروبة ـ الانتماء ـ مصر)، بالإضافة إلى بعض القيم، وعلى سبيل المثال: المشاركة (الانتماء القومى ـ الأحزاب ـ الانتخابات)، والتسامح (الحرية ـ الحوار ـ السلام ـ المحبة).

وعن أسباب أزمة المواطنة فى مصر، يحصرها البعض فى عدة عوامل ترتبط بشكل أوبآخر بإشكالية التحديث، ونجملها فيما يلى (٤٨):

- إن عملية التحديث جاءت من أعلى لبناء الدولة الحديثة بمعزل عن المتطلبات الاجتماعية والثقافية لبناء المجتمع الحديث.
- يترتب على ما سبق، أن عملية التحديث لم تتجاوز الأنساق التقليدية للعلاقات والانتماءات للأفراد.
- ارتبط رفض الاستعمار، برفض التحديث كرمز للتغريب.
- صارت عملية (التحضر) هى إعادة إنتاج القيم التقليدية داخل الأنساق الحديثة، فأفرزت مركبًا خاصًا لا هوتقليدى أوتحديثى.
- تجاهلت الدولة المجتمع لصالح بناء ذاتها، فأعادت إنتاج هذه الازدواجية بين التقليدى والتحديثى. فنجد الدين كأحد أهم أدوات الدولة التى يتم توظيفها على جميع المستويات.
- إن علاقة الفقر والتهميش (الاقتصادى والاجتماعى) بأزمة المواطنة علاقة حاسمة.

وتظهر مظاهر وتداعيات هذه الأزمة على عد مستويات (٤٩)، منها:

سياسياً: التمييز ضد المرأة أوضد أى أقلية: دينية أوعرقية أولغوية.

قانونياً: إعمال القوانين الاستثنائية، وعلى سبيل المثال قانون الطوارئ (٥٠)، والأوامر العسكرية.

ثقافياً: بروز أنساق ثقافية تقليدية تحتمى بالدين، وتكون فوق الدولة.

أضف إلى هذا أنه فى إطار العولمة، وسيطرة الشركات عابرة القوميات ـ

أومتعددة الجنسيات ـ على السوق العالمية، وزيادة الفقر، والخلل فى مفهوم «العدالة الاجتماعية»، برز مفهوم «المجتمع المدنى عبر القومى» (٥١) ليطرح التوازن ويواجه الفجوات والمخاطر التى تحيط بالعالم. غير أن هذا المفهوم يرسخ ـ أيضاً ـ هيمنة الشبكات العالمية المرتبطة بدول الشمال بحيث تزيد الفجوة مع الجنوب من جانب، وتبنى منظمات المجتمع المدنى المحلية لأجندة مؤسسات «المجتمع المدنى عبر القومى» بما تحمله من أهداف وتوجهات ومصالح من جانب آخر.

وهو ما يجعلنا نرصد بكل تقدير التيار القومى الرئيسى الذى يتجمع اليوم فى دوائر المفكرين الذين ينشطون حول مركز دراسات الوحدة العربية والمؤتمر القومى العربى، وقد انحاز بوضوح إلى مبدأ المواطنة بمعناها الحديث المؤسس على المساواة كاملة لأفراد المجتمع وتعريف علاقتهم القانونية، وجعل الديمقراطية شرطاً لنجاح الوحدة العربية المأمولة.

وبعد، نعتقد فى أهمية أن نذكر ملاحظة ختامية عابرة تؤكد على أن دولنا العربية قد تحولت، بل أصبحت دولاً أمنية بمعنى أنها منشغلة فى الدرجة الأولى بأمنها الخاص، واستمرارية النظام الحاكم بدون اهتمام بأمن المجتمع وتقدمه، بحيث تخلت عن مسئولياتها التاريخية وتحولت إلى آلة قمعية. ونتج عن ذلك تعميق الأزمات وتنوعها، كما اعتادت الشعوب على الخوف من بطش الدولة، فتعلمت السكوت حتى يمكن القول إن ثقافة الصمت تكاد أن تسود الحياة العربية. ويبدوعند التأمل فى تحليل هذا المشهد العام، كأن الدولة بدورها تخاف الشعب بمقدار ما يخافها ؛ فانصرفت كلياً إلى حماية نفسها.

إن هذا الخوف المتبادل بين الدولة من جانب، والمجتمع والشعب من جانب آخر، هوفى صميم عملية تهميش المواطنة. وما يزيد من خطورة هذا الأمر، أن من سمات هذه الدولة أنها عاجزة كلياً فى علاقتها بالقوة الخارجية بمقدار ما هى مركزية وسلطوية فى علاقاتها بشعوبها. وفى صلب هذا المشهد المأسوى، نجد أن الدولة الخاضعة للقوة الخارجية تعمل دائماً على تثبيت هيمنتها بشكل كامل على المجتمع والشعب، بحيث تسلبهما الإرادة المستقلة، وما يترتب على ذلك من المزيد من الأزمات. ولقد شهدت السنوات الأخيرة مزيداً من الاعتداءات الواسعة فى

مختلف البلدان العربية على حقوق المواطنين وعلى مبدأ المواطنة. وما يجرى حالياً هو تصعيد لحملات مكثفة تقوم بها السلطات الحاكمة كما تقوم بها الحركات المتشددة (٥٢). وقد اتسعت دائرة الاعتداءات فى مصر التى تجاهد لترسيخ بعض القواعد الديمقراطية، بحيث أصبحنا لم نعد نستطيع التمييز بين ما يصدر عن الأجهزة الرسمية وغير الرسمية. وبطش كل منهما لا يقل سوءاً عن الآخر.

إن دوائر الرقابة والتحريم والتكفير لا تنفصل عن بعضها البعض بل تتلاقى وتتداخل وتتكامل، والضحية هو الإنسان والإبداع والتقدم العربى. لقد أصبحت الحياة العربية بوجه عام، والمصرية بوجه خاص دوائر من الممنوعات ضمن دوائر لا حصر لها (٥٣).

ونسارع بالقول هنا، إن الديمقراطية التى هى شرط أساسى لتأمين فرص قيام مجتمع مدنى.. لا تستقيم كممارسة اجتماعية إلا فى ظل قوانين وأنظمة تسمح للأفراد/ المواطنين بأن يعبروا عن أنفسهم طبقًا لخياراتهم ومصالحهم.

وعلى الرغم من أن مفهوم الديمقراطية قد أصبح شائعًا فى الفكر العربى والخطاب العربى (الثقافى والسياسى)، فإنه لم يتحول بعد إلى مطلب اجتماعى فى الأمة العربية.. كبداية لترسيخ قيمة المواطنة.

الهوامــش

(١) العفيف الأخضر، من المواطنة السالبة إلى المواطنة الموجبة؟، صحيفة «الحياة»، ٢٩ يوليو ٢٠٠١ ـ العدد ١٤٠١٤، صفحة «تيارات»، لندن.

(٢) جورج طرابيشى، تطور «الحق» وفكرته لم يلغ التفارق بين حقوق الإنسان وحقوق المواطن، صحيفة «الحياة»، ١٨ فبراير ٢٠٠١ ـ العدد ١٣٨٥٤، صفحة «تيارات»، تعقيب على كتاب: حقوق الإنسان والاقتراع العام، لندن.

(٣) وجيه كوثرانى، التمثيل الشعبى فى العهد العثمانى: بين مفهومى الرعية والمواطنة، صحيفة «الحياة»، ١ سبتمبر ٢٠٠٠ ـ العدد ١٣٦٨٧، صفحة «تراث»، لندن.

(٤) يسرى مصطفى، ملاحظات سريعة حول أسباب ومظاهر أزمة المواطنة فى مصر، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان ومجلس كنائس الشرق الأوسط، ١٢ ـ ١٤ يوليو ٢٠٠١، ورقة مقدمة إلى: مؤتمر: الاندماج والتهميش الاجتماعى فى مصر، الإسكندرية.

(٥) د. هيثم مناع، المواطنة فى التاريخ العربى الإسلامى، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، ط ١ ـ ١٩٩٧، سلسلة: مبادرات فكرية ١، القاهرة، ص ١٢

(٦) د. هيثم مناع، المواطنة فى التاريخ العربى الإسلامى، مصدر سابق، ص ٥.

(٧) على خليفة الكوارى، مفهوم المواطنة فى الدولة الديمقراطية، مجلة «المستقبل العربى»، فبراير ٢٠٠١ ـ العدد ٢٦٤، ملف: المواطنة والديمقراطية فى الوطن العربى، بيروت.

(٨) خالد الحروب، مبدأ المواطنة فى الفكر القومى العربى: من «الفرد القومى» إلى «الفرد المواطن»، مجلة «المستقبل العربى»، فبراير ٢٠٠١ ـ العدد ٢٦٤، ملف: المواطنة والديمقراطية فى الوطن العربى، بيروت.

(٩) المصدر السابق.

(١٠) صحيفة «العربى» ١١ نوفمبر ٢٠٠١ ـ العدد ٧٨٣، صفحة «تحقيقات»، القاهرة. حيث ذكر الشيخ يوسف القرضاوى عند ضرب الولايات المتحدة الأمريكية وتحالفها الدولى لأفغانستان عقب أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١ أنه: (من المهم عدم إلحاق الضرر بالجماعة المسلمة فى أمريكا ككل فى حالة نكوص الجندى المسلم بالجيش الأمريكى عن القيام بواجباته المفروضة عليه كفرد مقاتل. فهناك حملات كراهية فظيعة للمسلمين فى الولايات المتحدة الأمريكية، فلا يمكن أن نعطى لأعدائنا سلاحاً جديداً يطعنوننا به، ويظهر المسلمين الأمريكان وكأنهم منعدمى الولاء لوطنهم، وطابوراً خامساً يعمل ضد مصلحة أمريكا).

(١١) د. عبد الوهاب الأفندى، إعادة النظر فى المفهوم التقليدى للجماعة السياسية فى الإسلام: مسلم أم مواطن؟، مجلة «المستقبل العربى»، فبراير ٢٠٠١ ـ العدد ٢٦٤، ملف: المواطنة والديمقراطية فى الوطن العربى، بيروت.

(١٢) المصدر السابق.

(١٣) صحيفة «القاهرة»، ٩ أبريل ٢٠٠٢ ـ العدد ١٠٤، صفحة «مخطوطات وتراث»، من حوار مع د. محمد سليم العوا، القاهرة.

(١٤) د. هيثم مناع، المواطنة فى التاريخ العربى الإسلامى، مصدر سابق، ص ٥.

(١٥) المصدر السابق، ص ٦٩.

(١٦) د. وليم سليمان قلادة، أصول مبدأ المواطنة فى تراث القبط وتاريخ بلادهم، ١٨ـ١٩ أبريل ١٩٩٩، مكتبة القاهرة الكبرى، بحث مقدم إلى ندوة «الدور الوطنى للكنيسة المصرية عبر العصور»، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة.

(١٧) د. وليم سليمان قلادة، مبدأ المواطنة، المركز القبطى للدراسات الاجتماعية، ط ١ ـ ١٩٩٩، سلسلة: المواطنة ٣، القاهرة، ص ص ١١٢ ـ ١١٣.

(١٨) حامد خليل، علاقة الفرد بالسلطة فى الفكر العربى الحديث، صحيفة «الحياة»، ١٠ مايو ٢٠٠١ ـ العدد ١٣٩٣٤، صفحة «أفكار» لندن.

(١٩) السيد ياسين، مفهوم جديد للمواطنة، صحيفة «الأهرام»، ١ مارس ٢٠٠١، صفحة «مقالات»، أوراق ثقافية، القاهرة.

(٢٠) د. وليم سليمان قلادة، أصول مبدأ المواطنة فى تراث القبط وتاريخ، مصدر سابق.

(٢١) مسعود ضاهر، تجربة المواطنية فى لبنان خارج أوهام النخب العربية الشعبوية، صحيفة «الحياة»، ١٢ أغسطس ٢٠٠٠ ـ العدد ١٣٦٦٧، صفحة «أفكار»، لندن.

(٢٢) محمد السعدنى، عقد اجتماعى جديد، صحيفة «العربى»، ٢٧ مايو ٢٠٠١ ـ العدد ٧٥٩، صفحة «رأى»، القاهرة.

(٢٣) العفيف الأخضر، من الدولة الطائفية إلى دولة لكل مواطنيها، صحيفة «الحياة»، ١٥ يوليو ٢٠٠١ ـ العدد ١٤٠٠٠، صفحة «تيارات»، القاهرة.

(٢٤) على خليفة الكوارى، مفهوم المواطنة فى الدولة الديمقراطية، مصدر سابق.

(٢٥) المصدر السابق.

(٢٦) على خليفة الكوارى، المبادئ العامة المشتركة للدستور الديمقراطى، مجلة «المستقبل العربى»، أغسطس ١٩٩٣ ـ العدد ١٧٤، لبنان.

(٢٧) المصدر السابق.

(٢٨) ناهد عز الدين، المجتمع المدنى، مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية بالأهرام، موسوعة الشباب السياسية ٥، ط ١ ـ ٢٠٠٠، القاهرة، ص ٣٣.

(٢٩) د. السيد عليوة ود. منى محمود، المشاركة السياسية، مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية بالأهرام، موسوعة الشباب السياسية ٤، ط ١ ـ ٢٠٠٠، القاهرة، ص٢٢.

(٣٠) طارق مترى، ، الفصل الخامس: المسيحيون الشرقيون والإسلام، مركز الدراسات الإستراتيجية والبحوث والتوثيق، ط ١ ـ ١٩٩٤، ضمن كتاب: العلاقات الإسلامية ـ المسيحية (قراءات مرجعية فى التاريخ والحاضر والمستقبل، بيروت، ص ص ١٩٣ ـ ١٩٤.

(٣١) المصدر السابق.

(٣٢) المصدر السابق.

(٣٣) محمد سعيد العشماوى، الإسلام والعلمانية، مجلة القاهرة، ديسمبر ١٩٩٢، باب «المراجعات»، القاهرة.

(٣٤) جميل مطر، عولمة بدون ثقوب عربية، مجلة «سطور»، يونيو٢٠٠٢ـ العدد ٥٥، القاهرة.

(٣٥) يحيى الجمل، المواطنة والدين فى الدولة الحديثة، صحيفة «الأسبوع»، ٢ أبريل ٢٠٠١ ـ العدد ٢١٦، لوجه الله والوطن، القاهرة.

(٣٦) مجلة «المستقبل العربى»، أبريل ٢٠٠١ ـ العدد ٢٦٦، بيروت.

تقرير عن: الندوة الدولية لـ «حقوق الإنسان، الهويات الثقافية، والتماسك الاجتماعى فى المنطقة المتوسطية»، والتى عُقدت فى الرباط بين ٢٠ و٢١ أكتوبر ٢٠٠٠.

(٣٧) فاتح سميح عزام، الحقوق المدنية والسياسية فى الدساتير العربية، مجلة «المستقبل العربى»، مارس ٢٠٠٢ ـ العدد ٢٧٧، بيروت.

(٣٨) بهجت قرنى، تراكم الانكشاف الإستراتيجى العربى وأهمية البعد الثقافى المهمل، مجلة «المستقبل العربى»، مارس ٢٠٠٢ ـ العدد ٢٧٧، بيروت.

(٣٩) ناصيف حتى، البيئة الإقليمية من منظور المشروع الحضارى العربى، مجلة «المستقبل العربى»، يوليو ٢٠٠١ ـ العدد ٢٦٩، ملف: المشروع الحضارى النهضوى العربى، بيروت.

(٤٠) د. على خليفة الكوارى، الثقافة السياسية فى حاجة إلى مراجعات: الديمقراطية.. وتداول السلطة فى العالم العربى، مجلة «الأهرام العربى»، ٣ فبراير ٢٠٠١ ـ العدد ٢٠٢، القاهرة.

(٤١) على خليفة الكوارى، نحورؤية مستقبلية لتعزيز المساعى الديمقراطية فى أقطار مجلس التعاون لدول الخليج العربية، مجلة «المستقبل العربى»، مايو ٢٠٠١ ـ العدد ٢٦٧، بيروت.

(٤٢) المصدر السابق.

(٤٣) صحيفة «القاهرة»، من حوار مع د. محمد سليم العوا، مصدر سابق.

(٤٤) من مقابلة مع محمد حسنين هيكل بمكتبه يوم السبت ٢١ فبراير ٢٠٠١.

وأيضاً: عادل حمودة، هيكل يضع يده على جروح الوطن المفتوحة ٢: الأقباط والمياه مسئولية رئيس الجمهورية، صحيفة «صوت الأمة»، ١١ أبريل ٢٠٠١، صفحة «قضايا ملتهبة»، القاهرة.

(٤٥) كمال زاخر موسى، الدين للسياسة.. والوطن لمن يفتنه!، صحيفة «صوت الأمة»، ٢٥/ ٧/ ٢٠٠١، صفحة «هايد بارك» القاهرة.

(٤٦) د. نبيل عيد رجب الزهار، قضية الساعة: تربية المواطنة ضرورة حتمية، صحيفة «الأهرام»، ١٠ مارس ٢٠٠١، صفحة «قضايا وآراء»، القاهرة.

(٤٧) سعيد عبد المسيح، الثقافة السياسية للأقباط (٦)، مركز البحوث والدراسات السياسية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ٤ ـ ٧ ديسمبر ١٩٩٣، المجلد الأول ١٩٩٤، بحث مقدم إلى المؤتمر السنوى السابع للبحوث السياسية، القاهرة.

(٤٨) يسرى مصطفى، ملاحظات سريعة حول أسباب ومظاهر أزمة المواطنة فى مصر، مصدر سابق.

(٤٩) المصدر السابق.

(٥٠) تعيش مصر في ظل قانون الطوارئ بشكل منتظم منذ اغتيال الرئيس أنور السادات، ويجرى مد العمل بهذا القانون بشكل دورى كل ثلاث سنوات.

(٥١) د. أمانى قنديل، المجتمع المدنى عبر القومى.. أطروحة جديدة؟، صحيفة «الأهرام»، ١٢ فبراير ٢٠٠١، صفحة «قضايا وآراء»، ملتقى القارات، القاهرة.

(٥٢) حليم بركات، هيمنة الدولة على المجتمع والشعب: تلك هى المشكلة، صحيفة «الحياة»، ٧ سبتمبر ٢٠٠٠ ـ العدد ١٣٦٩٣، صفحة «الرأى»، لندن.

(٥٣) المصدر السابق.

رواد المواطنة المصرية

أولاً: طارق البشرى:

هو غنى عن التعريف، تولى منصب النائب الأول لرئيس مجلس الدولة ورئيس لجنة الفتوى والتشريع سابقاً. فهو حفيد شيخ الجامع الأزهر الشريف «سليم البشرى» الذى تأثر به جداً دون أن يراه، وابن عمته هو الأديب محمد فريد أبو حديد. أيضاً، هو مؤرخ بارز ضمن مدرسة التاريخ العربى الحديث، وله مشروع حضارى مستقل من خلال دوائر الانتماء المتكاملة، بداية من الوطنى (المحلى)، ومروراً بالعروبة، وعبوراً بالإسلام، وصولاً إلى الإنسانية (العالمى).

إنه المستشار طارق البشرى صاحب الإسهامات الفكرية القيمة فى التاريخ الفكرى المعاصر، فضلاً عن كونه عضواً بارزاً فى تنشيط وتواصل الحوار المسيحى - الإسلامى.

النشأة والتكوين[1]:

ينتسب طارق البشرى إلى عائلة على قدر كبير فى الأدب والعلم، إذ كان جده لأبيه هو الشيخ سليم البشرى (شيخ السادة المالكية بمصر، وشيخ الجامع الأزهر الشريف). وكان عبد الفتاح (والد طارق) هو أصغر أبناء الشيخ سليم البشرى. وقد توفى وهو فى الثامنة والخمسين من عمره، وكان حينذاك رئيس محكمة الاستئناف. وكان طارق البشرى هو أصغر أبناء عبد الفتاح البشرى.

أمضى طارق البشرى سنوات طفولته وصباه ومطلع شبابه فى البيت القديم لجده الشيخ سليم البشرى (بحلمية الزيتون) إلى أن قارب العشرين من عمره، فكانت

نشأته بين «العمائم» و«الطرابيش»، أى بين بيت جده لأبيه فى المدينة وبيت جده لأمه فى القرية.

وقد تأثر البشرى بشدة بشخصية جده الذى لم يره الشيخ سليم البشرى، كما تأثر بشخصية عمه الشيخ عبد العزيز البشرى كواحد من أهم أعلام الأدب فى مصر خلال النصف الأول من القرن العشرين.

وثمة أربعة مصادر أسهمت ـ بدرجات متفاوتة من حيث الكم والكيف ـ فى التكوين الفكرى والثقافى لطارق البشرى:

أولها: المناخ الثقافى العام للمجتمع الذى نشأ فيه وتأثر به.

ثانيها: نظام تعليمه.

ثالثها: قراءاته الحرة.

رابعها: تأثره ببعض أعلام العصر وكبار مفكريه.

على هذا النحو وجد طارق البشرى نفسه فى خضم مناخ النشأة والتكوين، الغنى بأفكاره وبقضاياه وبأحداثه وبرجاله (سواء على المستوى العائلى أو على المستوى العام). ثم كانت مرحلة دراسته الجامعية بوجه خاص فى كلية الحقوق بجامعة فؤاد الأول، حيث تأثر بعدد من أعلام الفقه والشريعة (منهم الشيوخ: عبد الوهاب خلاف، وعلى الخفيف، ومحمد أبوزهرة)، بالإضافة إلى حبه الشديد للتاريخ، الذى بدأ معه أثناء دراسته فى المرحلة الثانوية.

ومما زاد من اتساع دائرة طارق البشرى الفكرية قراءاته الحرة التى بدأت مبكراً فى منزل العائلة، ومروراً بمكتبة مدرسته الثانوية ثم مكتبة كلية الحقوق، وصولاً إلى مكتبته الخاصة التى تضم ما يقرب من عشرة آلاف كتاب فى مختلف فروع العلم ومجالاته.

وقد ساعد ذلك على أن يتأثر طارق البشرى بعدد من كبار علماء عصره، وعلى سبيل المثال: الشيخ محمد الغزالى، وخالد محمد خالد، والشيخ جاد الحق على جاد الحق.

الإسهام الفكرى:

وقبل أن نتطرق للإسهام الفكرى لطارق البشرى، يجب أن نرصد ـ هنا ـ التحول المهم له من العلمانية إلى الإسلام[٢]. وهوما كتبه / سجله بنفسه فى مقدمة كتابه «الحركة السياسية فى مصر»، حيث أكد على أن الأمر ليس تغيراً أوارتداداً، ولكنه استكمال، حيث بدأ الأمر بالتفكير فى الاستقلال الوطنى من جوانبه السياسية والاقتصادية المتعددة، ومع مرور الوقت اكتشف أن الجانبين لا يمكن استكمالهما إلا إذا اقترنا بالاستقلال العقيدى والحضارى؛ لأن الغرب يستهدف الإذابة الحضارية والعقيدية لنا، كأحد جوانب استعماره لنا. كما يعتقد أن الجانبين (الحضارى والعقيدى) هما العامل الأساسى لحفظ تميز (الأنا) الجامعة. فالأمر لم يكن تغييراً وتحولاً، بقدر ما كان استكمالاً وتطوراً.

وللبشرى أطروحات مهمة، منها العلاقة بين العروبة والإسلام[٣]، والتى يؤكد فيها على أن العروبة هى دائرة من دوائر الانتماء التى تضم العرب جميعاً سواء من حيث اللغة أومن حيث التاريخ المشترك. والإسلام يمثل وحدة من وحدات الانتماء التى تضم المسلمين جميعاً بجامع العقيدة والتكوين الحضارى الثقافى الذى يسهم فيه الإسلام بصورة كبيرة جداً. والمصرية، أيضاً، هى وحدة انتماء أصغر من الوحدتين السابقتين (القومية العربية والإسلام) حيث تنعكس فيها وحدة اللغة والثقافة المشتركة مع وحدة الإقليم، وهوما يظهر العلاقة الحميمة التى تربط بين الأهلين فى نسيج معيشى واحد على مدى قرون طويلة.

على هذا النحو، فإن الإسلام ـ كفكر وثقافة وانتماء ـ لم يرفض التوجه الدينى وخاصة للمسيحيين فى مصر. وإنما ـ يضيف البشرى ـ يتعايش معه من خلال صياغة للمشاركة الاجتماعية، وهى صياغة فقهية قابلة لتعديل مع تغير الوقائع. والموقف الإسلامى عندما يعارض الموقف العلمانى ويحذر منه ويقلق، فإن ذلك يعود إلى أن الموقف العلمانى ينفى جزءاً يُعتقد أنه عقيدة لدى المسلم. لهذا، يتصور طارق البشرى أن المسيحية فى مصر ليست متضمنة الصراع بين التوجه الإسلامى والتوجه العلمانى، أى ليس لدى الإسلام موقف صراع مع المسيحية فى هذا الزمان، بل إنما الصراع مع العلمانية، التى تفقد الدين الإسلامى بعض جوهره لدى المسلمين.

وعن مفهوم المواطنة فى الفكر الإسلامى يرى البشرى أنها تعد تصنيفاً للجماعة السياسية، أى تصنيف لوحدة الانتماء التى تقوم الدولة على أساسها حيث نشأة الجماعة الوطنية فى تاريخنا الحديث، وتبلورت فى حركة الصراع من أجل الوجود (الصراع ضد الاستعمار). كما أرادت الجماعة الوطنية أن تستخلص الإرادة السياسية، وتستقل ببلدانها مع الحفاظ على هويتها الذاتية كثقافة وتراث وعقائد.

إذن، نشأت الجماعات الوطنية فى بلادنا داخل هذا المعترك، ولم تكن القضية مجرد موقف سياسى من إحدى جماعات الشعب ضد موقف سياسى آخر لجماعة أخرى من جماعات الشعب، وذلك على غرار ما يحدث بين الجمهوريين والديمقراطيين فى الولايات المتحدة الأمريكية. وليس الأمر موقفًا سياسيًا يتبناه تنظيم أوفريق داخل الجماعة الوطنية فى مواجهة فريق آخر يختلف معه إزاء مصلحة اقتصادية معينة. وإنما الأمر كان لتحرك الجماعة الوطنية فى عمومها بموجب وصفها الجماعى المكون لهويتها لتدافع عن نفسها من خطر الذوبان أوخطر أن تستعبد لغيرها. ولم يكن هذا الأمر ـ كما يؤكد طارق البشرى ـ أمراً يتعلق بحدث تكفيه سنوات معدودة، بل بعصر كامل فى تاريخ الشعوب يبدأ من نهايات القرن الثامن عشر، ولم ينته إلى الآن. ومن جانب آخر لم يكن الأمر يتعلق بجانب من جوانب النشاط الاجتماعى وحدة، ولكن جميع الجوانب السياسية والثقافية والاقتصادية والعسكرية مجتمعة. إنه تحرك أمة ضد الذوبان على جميع المستويات.

على هذا النحو، نجد أن علاقة القبطى بالمسلم أصدق فى شعور المساواة والمشاركة من أن يقبل بشأنها اتهام من مصدر خارجى؛ لأن هذا هوما اعتدنا عليه فى حياتنا.

وفى هذا السياق، يؤكد على عدد من المحددات عند التطرق لجدوى الحوار المسيحى ـ الإسلامى(٤)، هى:

أولاً: ينبغى أن لا يتعلق هذا الحوار بالجانب العقيدى لأننا نتكلم هنا عن عقائد إيمانية وتوجهات تتعلق بعلاقة الإنسان بالكون وبوجود الله، وبتصوره الإيمانى عن الإله. فالفكر الدينى العقيدى فكر قائم على وجود المطلق، والمطلق غير قابل لتعدد والزيادة والنقصان لأنه وجود متكامل، وأوصافه هى جزء من ماهيته. والحوار هنا لن يؤدى إلا إلى تبشير متبادل أوإلى صدام فكرى متبادل.

ثانياً: إن الحوار المسيحى ـ الإسلامى لن يكون بين مؤسسات غربية ذات سياسات فى المعترك الدولى وبين مؤسسات إسلامية أومفكرين مسلمين، إنما يكون حواراً يسترشد منه الآخرون على وجوه القوة والضعف فى تفكيرنا بحيث يدرسون مجالات ردود الفعل الفكرى والعقيدى، وقد يستخدم كل ذلك فى السياسات الجارية كنوع من أنواع البحث الاجتماعى الذى تجريه المؤسسات للأوضاع المحلية أياً كانت وعلى المتحاورين أن ينتبهوا إلى ذلك.

ثالثاً: الحوار بين ذوى الأديان من مواطنينا هوليس حواراً بين الأديان، فهو حوار يتعلق بالقضايا المختلفة فى التعامل الاجتماعى والسلوكى. وفى هذا المجال يكون الإسهام فى التفاهم المتبادل. وأيضاً، فى التغذية المتبادلة لأوضاع الواقع وتعاملاته.

ثم يتعرض البشرى لأكثر أطروحاته أهمية فى العلاقة بين المسيحيين والمسلمين من خلال اجتهاده فى ولاية غير المسلمين فى المجتمعات الإسلامية المعاصرة (٥) حيث يؤكد على جواز تولى غير المسلمين وظائف التفويض أووزارات التفويض كما يسميه الفقه الإسلامى فى المجتمع المعاصر. فإذا كان فقهاء المسلمين قد شرطوا الإسلام فى الإمام وفى وزير التفويض، فاليوم لا نجد فى خريطة توزيع السلطات رئيساً أووزيراً يملك ما نيط بالإمام أوبالوزير من صلاحيات تدبير الجيوش وتقليد القضاة إلى جباية الضرائب وقبض الصدقات وإقامة الحدود وحماية الدين.

لقد توزعت هذه السلطات على العديد من الهيئات الدستورية، وما كان يكله الفقه الإسلامى لأى من القائمين على الولايات العامة صار اليوم موكلاً لهيئات تنظيم على وجه يتضمن تجميع الجهود المتعددة، ولم يعد للفرد سلطة مطلقة فى تدبير أوتنفيذ، فالسلطة تقيد بإحكام الدستور وفى نطاق الدستور تقيدها القوانين، وفى نطاق القوانين لا تمارس السلطة التقديرية كسلطة فردية إذا يمر المشروع السياسى أوالإدارى عبر قنوات متعددة من خلال هيئات متنوعة محددة سلفاً، وإذا صدر القرار بتوقيع فردى بعد ذلك فهويصدر تتويجاً لكل العمليات السابقة، وحتى السلطة الإدارية لم تعد مجتمعة فى يد فرد ولا باتت مرتبطة بتوافر العلم الفردى

لموظف ما بالأحكام الشرعية وأمور الحرب وشئون الخراج؛ لأن المعرفة ذاتها لم تعد تتهيأ للفرد بموجب علمه الذاتي، ولكنها تتهيأ بواسطة أجهزة فنية متخصصة عديدة.

والخلاصة ـ عند طارق البشرى ـ أنه إذا كان شرط الإسلام لتولى الولايات العامة، فإن الولاية العامة تقوم بها هيئات حلت محل الأفراد، ولم يعد منصب واحد يشغله فرد واحد يمكن أن يجتمع له ما يجتمع لمن كان يسمى وزير التفويض من سلطات، والحال أن هذا المنصب الذى اشترط الفقه الإسلامى فيمن يتوله لم يعد موجوداً فى الواقع، ولم يشترط الفقه الإسلامى فى وزير التنفيذ (وهو حسب ما تحددت صلاحياته يؤدى للسلطان، ويؤدى عن السلطان ويشارك فى الرأى). ولا يظهر أن فى عمال دولة اليوم وولاياتها من تجاوز سلطانه هذه الصلاحيات التى لم يشترط فقهاء المسلمين الإسلام فى من يمارسها.

ويمكن أن نحدد ثلاثة مداخل رئيسة للتعامل مع الإسهام الفكرى لطارق البشرى[٦]، على النحو التالى:

المدخل الأول (وفقاً للموضوعات):

ـ مجال الدراسات التاريخية.

ـ مجال الفكر السياسى.

ـ مجال الفكر السياسى المرتبط بالنظم والمؤسسات.

المدخل الثانى (وفقاً للمفاهيم):

ـ مفهوم الاستقلال الوطنى.

ـ مفهوم الموروث والوافد.

ـ مفهوم وحدات الانتماء.

المدخل الثالث: بين القديم والجديد فى كتابات طارق البشرى أى من العلمانية للإسلام.

إنتاجه الفكرى:

وهوما كتبه طارق البشرى، وذلك حسب ترتيب صدوره[٧]:

١ ـ الديمقراطية والناصرية، دار الثقافة الجديدة، ط ١ ـ ١٩٧٥، القاهرة.

٢ ـ سعد زغلول يفاوض الاستعمار (دراسة فى المفاوضات المصرية ـ البريطانية) الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط ١ ـ ١٩٧٧، القاهرة.

٣ ـ المسلمون والأقباط فى إطار الجماعة الوطنية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط ١ ـ ١٩٨١، القاهرة.

٤ ـ الحركة السياسية فى مصر ١٩٤٥ ـ ١٩٥٢، ط ١ ـ ١٩٨٣، القاهرة.

٥ ـ الديمقراطية ونظام ٢٣ يوليو١٩٥٢ ـ ١٩٧٠، ط ١ ـ ١٩٨٧، القاهرة.

٦ ـ دراسات فى الديمقراطية المصرية، دار الشروق ط ١ ـ ١٩٨٧، القاهرة.

٧ ـ بين الإسلام والعروبة، دار الشروق، ط ١ ـ ١٩٩٨، القاهرة.

٨ ـ نحو وعى إسلامى بالتحديات المعاصرة، جامعة الخليج العربى، ط ١ ـ ١٩٩٨، تحرير ومشاركة، المنامة.

٩ ـ بين الجامعة الدينية والجامعة الوطنية فى الفكر السياسى، دار الشروق ـ، ط ١ ـ ١٩٩٨، القاهرة.

١٠ ـ منهج النظر فى النظم السياسية المعاصرة لبلدان العالم الإسلامى، مركز دراسات العالم الإسلامى، ط ١ ـ ١٩٩١، لندن.

١١ ـ مشكلتان وقراءة فيهما، المعهد العالمى للفكر الإسلامى، ط ١ ـ ١٩٩٢، واشنطن.

١٢ ـ شخصيات تاريخية، دار الهلال، ط ١ ـ ديسمبر ١٩٩٦، القاهرة.

١٣ ـ ماهية المعاصرة، دار الشروق، ط ١ ـ ١٩٩٦، القاهرة.

١٤ ـ الحوار الإسلامى العلمانى، دار الشروق، ط ١ ـ ١٩٩٦، القاهرة.

١٥ ـ الملامح العامة للفكر السياسى الإسلامى فى التاريخ المعاصر، دار الشروق، ط ١ ـ ١٩٩٦، القاهرة.

١٦ ـ الوضع القانونى المعاصر بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعى، دار الشروق، ط ١ ـ ١٩٩٦، القاهرة.

ملاحظات:

ـ لا شك أن طارق البشرى يُمثل نموذجا للمفكر الموسوعى المنتمى والموضوعى فى ثقافته، وفى أطروحاته الفكرية المتعددة، التى نلمس بصماتها فى خريطة الفكر العربى المعاصر. وهوبذلك نموذج لمشروع ثقافى متكامل.

ـ كما أنه يمثل نموذجا للإنسان وللقاضى وللمؤرخ وللفقيه.

الإنسان: وهوما يلمسه كل من يتعامل معه ويلمس هدوءه الذى ينطبع على حديثه، وعلى نبرات صوته. وبمودته وأدبه الجم.

القاضى: الذى يعتنق قيم العلم والفكر، والحق والعدل، حيث تنطق أحكامه القضائية بالجهد والمشقة للوصول لثوابت هذا الحكم.

المؤرخ: كقارئ جيد للتاريخ المصرى، ولتاريخ وطنه وأمته، يحاول إعادة قراءة التاريخ بحثاً عن حل أوحلول لمصير الأمة.

الفقيه: حيث يسهم بالفكر والقول والعمل فى محاولة لإخراج الأمة من أزمتها فى تواضع جم، وكبرياء شديد فى الحق، وفكر هادئ ورصين.

ـ تمثل فكرة «المواطنة» أحد المرتكزات الرئيسة عند طارق البشرى، وهوما ظهر بوضوح فى تناول «المواطنة منذ فترة مبكرة فى كتابه الموسوعى» المسلمون والأقباط فى إطار الجماعة الوطنية.

ثانياً: وليم سليمان قلادة:

(يُشكل وليم سليمان قلادة تعبيراً عن واحدة من ركائز الفكر السياسى. فلم ير تعارض بين الجماعة الدينية القبطية الأرثوذكسية بوجه خاص وبين الجماعة السياسية المصرية بوجه عام. إن وجدانه القبطى وعقيدته الدينية المذهبية من العناصر المؤسسة لموقفه الفكرى) هذه هى الكلمات التى كتبها المستشار طارق البشرى(٨) فى تأبينه لوليم سليمان قلادة. وهى بمثابة الملامح الرئيسية ليس لفكر قلادة فحسب، بل ـ أيضاً ـ لشخصيته.

النشأة والتكوين(٩):

ولد وليم سليمان قلادة فى شهر مارس عام ١٩٢٤ فى مدينة فوة بمحافظة كفر الشيخ، ودرس القانون حيث حصل على ليسانس الحقوق من جامعة القاهرة سنة ١٩٤٤، ثم نال درجة دكتوراه الحقوق فى القانون المدنى من جامعة القاهرة عام ١٩٥٤، وذلك فى أطروحة بعنوان «التعبير عن الإرادة فى القانون المدنى المصرى: دراسة مقارنة»، وليس غريباً أن يتخصص فى القانون المدنى الذى يُعد أساس العلوم القانونية كلها، بل وتخصص فى النظرية العامة للالتزامات. نظرية النظريات كلها والنظرية الأم لكل نظريات فروع القانون. وقد حصل قلادة على الدكتوراه أثناء عمله فى الشئون القانونية بوزارة الحربية، والتى ترقى فيها حتى أصبح رئيساً لقسم التشريع بها.

ثم التحق بعد ذلك بسلك القضاء، وعُين بمجلس الدولة عندما أعيد تشكيله عام ١٩٥٥، وكان له دور كبير فى تأسيس مجال العقود الإدارية (حديث النشأة فى مصر حينذاك)، وتدرج فيه حتى تقاعده عام ١٩٨٤، وذلك كما يلى:

ـ مفوض الدولة لدى محكمة القضاء الإدارى.

ـ مستشار لمحكمة القضاء الإدارى.

ـ وكيل مجلس الدولة.

وكان عضواً باللجنة المشكلة من حكومتى مصر والسودان لإعداد شروط العقد

الخاص بإنشاء قناة جونجلى بجنوب السودان فى عامى ١٩٧٩ و١٩٨٠ . وعمل مستشاراً قانونياً للهيئة المصرية العامة لمشروعات الصرف EPADP فى الفترة من عام ١٩٧٣ إلى عام ١٩٨٤ ، وأثناء هذه الفترة كان العضو القانونى الممثل لمجلس الدولة فى لجان البت فى المناقصات المحلية والعالمية التى تمت بالتعاون مع البنك الدولى والولايات المتحدة الأمريكية .

وشارك فى الإعداد لمشروع القانون الذى قدمته وزارة الأشغال العامة والموارد المائية بشأن اتحادات مستخدمى مياه الرى WVAS بين عامى ١٩٩١ و١٩٩٤ . وقام بإعداد الجزء القانونى الخاص بمشروع إدارة المياه بمحافظة الفيوم الذى يتم بالتعاون مع الحكومة الهولندية فى عامى ١٩٩٤ و١٩٩٥ .

ونذكر هنا ، أن د . قلادة قد أعد مشروع قانون لتعديل لائحة السجون الصادرة بمرسوم قانون رقم ٨٠ لسنة ١٩٤٩ لإلغاء وضع القيود والأغلال فى يدى وقدمى المحكوم عليه بالأشغال الشاقة المؤبدة طوال فترة السجن ، وهو ما تم بالفعل فى شهر فبراير سنة ١٩٥٥ ، فكتب عنه البعض بأنه الرجل الذى حطم أغلال المساجين[١٠] .

إسهاماته الفكرية:

على هذا النحو ، أسهم قلادة فى إثراء فقه القانون العام والمدنى من خلال دراساته ومؤلفاته ، فضلاً عن إسهاماته فى مجال البحث التاريخى ، ودراساته المتميزة فى تأكيد الوحدة الوطنية فكراً وسلوكاً . فهو يُمثل نموذجاً للباحث الرصين المدقق فى لغته والمنضبط فى ألفاظه مما جعله ـ حقاً ـ يمُثل مدرسة الوطنية المصرية ، فعمل بجد ودأب لكى يستخرج من تاريخنا الوطنى أهم ما يحتويه من وقائع تمثل رصداً للمبادئ والأسس الأولية التى تجمع شمل المسيحيين والمسلمين فى مصر فى قطعة من أرض الله اسمها الوطن ، وليؤكد على «المواطنة» التى تمثل دوراً محورياً عنده ، وهو ما يثبت أسس التوحد القومى المصرى وتجديد ثقافة الاندماج الوطنى .

ولتوضيح هذه الفكرة ، يمكننا أن نرصد بعض المفاهيم الأساسية التى تمثل المنظومة الفكرية له ، كالتالى[١١] :

ـ دعم مفهوم الاستقلال الوطنى، ورفض التبعية سواء بالنسبة للوطن المصرى أو الكنيسة القبطية.

ـ إدراك أن قوة التماسك لدى الجماعة السياسية المصرية منبعها التمسك بالموقف الدينى لكل من المسلمين والمسيحيين لا تجاوزه.

ـ إن المصريين جميعاً لهم تراث مشترك (له طبيعة دينية) يستقر فى أعماق المسلمين والمسيحيين.

ـ الربط بين الكنيسة الوطنية وبين التطور التاريخى للوطنية المصرية.

ـ إن الحوار بين الأديان لا يجوز أن يكون فى أمر العقائد الدينية، بل يكون حول التعايش المشترك.

ـ فهم الآخر، كما يرى الآخر نفسه لا كما يجب أن يراه الآخر.

وسوف نتوقف هنا عند الإطار العام لمشروع قلادة الفكرى الذى يتمثل فى مصطلح «المواطنة» وتداعياته[١٢]. فقد رصد قلادة مقومات الكيان المصرى، وعددها. فهناك: الجغرافيا التى مهدت الاتصال بين الشعب الواحد، حيث لا توجد عوائق طبيعية (مثل الجبال أوالبحار) تمنع هذا الاتصال، فتدفق النهر جعل من المجتمع المصرى كتلة واحدة تتفنن فى إبداع صيغة مشتركة على ضفتيه. وهناك اللغة المشتركة (العربية) التى استخدمتها الكنيسة القبطية فى كتابة تعاليمها وترجمة تراثها وتلاوة صلواتها، بالإضافة إلى اشتراك المصريين جميعاً فى صنع حضارتهم ومواجهتهم للتحديات المشتركة، وانصرافهم بالتالى عما يفرق (وهوالجدل الدينى) إلى ما يجمع ويوحد (وهوكل ما سبق من مقومات وعناصر مشتركة).

على هذا النحو، أفرزت الحياة الجمعية للمصريين مساحة مشتركة من القيم والمفاهيم التى يتبنونها ويطبقونها، مسيحيين ومسلمين، من قبيل احترام الإنسان وكرامته، والاعتزاز بالوطن رمز الحرية والعدل والمساواة.

ولقد صارت هذه المساحة المشتركة هى الخلفية لمفهوم «المواطنة» فى إطار البناء الدستورى والسياسى المصرى، وشكلت مسار الحركة المصرية على اختلاف اتجاهاتها وتعاقب حقبها. لكن هذه المساحة المشتركة ـ كما يؤكد قلادة ـ لم تكن يوماً

بديلاً عن الدين، بل إنها تغذت فى مضمونها من كل من المسيحية والإسلام، كما أنها كانت الضامن لأصالة كل مكون من مكونات الجماعة، حيث تمكن كل من المسيحى والمسلم أن ينسب هذه المساحة المشتركة إلى نفسه وتراثه دون تعارض مع الآخر أوتجاهل له. كما حثت، أيضاً، مكونات الجماعة المصرية على احترام طقوسها الدينية، كل منها فى نطاق دينه.

إن تاريخ التعددية الدينية فى مصر يعود إلى عام ٤٦٠ ميلادية مع أول لقاء بين كل من عمروبن العاص، والبابا بنيامين، (بطريرك الكنيسة القبطية). ومنذ ذلك الحين صارت العلاقات بين مكونات الجماعة تقوم على أساس التعاون والاحترام المتبادل، وهوما سجله لنا المؤرخون المسيحيون والمسلمون معاً، ومنهم على سبيل المثال: ساويرس بن المقفع، أسقف الأشمونين، صاحب كتاب تاريخ البطاركة، وابن عبد الحكم أول مؤرخى مصر الإسلامية.

من هذا المنطلق، نجد أن هناك ركنين أساسيين يؤكد عليهما قلادة فى هذا الشأن، هما: المشاركة فى الحكم من جانب، والمساواة بين جميع المواطنين من جانب آخر، بعد مخاض طويل عانى خلاله الشعب المصرى من الانفصال بينه وبين حكامه، قبل أن تصير لكل مصرى صفة المواطنة من خلال المشاركة فى الحياة السياسية. وتأكد ذلك من خلال مبدأ المساواة أمام القانون الذى يُعد المحك الأساسى للمواطنة. فالانتماء إلى الدولة الدستورية يختلف عن الانتماء إلى القبيلة أوالطائفة فى أنه يتاح لكل الأفراد متى توفرت لهم الشروط القانونية، والدولة الدستورية تسمح بوجود المعارضة، وكلما زاد نضجها؛ نمت الحريات التى يتمتع بها أفرادها.

وقد دلل على ذلك (وهورجل القانون المخضرم) على رسوخ هذا المبدأ من خلال كتابات رجال الفقه والقانون والدين (ومنهم عبد الرازق السنهورى والشيخ محمد الغزالى)، وأردفه بمجموعة الإيضاحات التالية:

- لا يقوم النظام الدستورى بمجرد إعلانه، ولا يصبح فعالاً إلا إذا ترجمت مبادئه إلى سياسات.

- استخلاص حقوق الإنسان الدستورية له طبيعة دينية وتعددية ظهرت فى

«صحيفة المدينة» التى وضعها الرسول ﷺ ، وجعلت من الجماعة المختلفة فى الدين أمة واحدة .

- يقتضى «فقه المواطنة» بأبعاده المختلفة (سياسياً ودستورياً وقانونياً وإدارياً واقتصادياً) أن يرتكز منطق التعامل فى الدولة والمجتمع على موجبات هذه المواطنة (أى المشاركة والمساواة) .

لكن إذا كان قلادة قد أكد على مرتكزات المواطنة المصرية ومكوناتها وجذورها ، فإنه لم يخف وجود مشاكل حقيقية تشوب علاقة مكونى الأمة وتحول دون تفعيل فقه المواطنة فى الواقع ، الأمر الذى جعله يتقدم بمجموعة مقترحات ، يُمكن أن تكون بمثابة برنامج فعلى للتأكيد على «ثقافة المواطنة» وترسيخها ، وذلك على النحو التالى :

- معالجة الخلل الخطير فى مناهج التعليم ، والذى يتمثل فى إلغاء العصر القبطى (أى القرون الميلادية الست الأولى قبل مجىء الإسلام) من مقررات التاريخ فى مراحل التعليم ما قبل الجامعى .

- وضع خطة تفصيلية لتحقيق حضور الأقباط والمسلمين معاً فى وسائل الإعلام بموادها المختلفة (الدراما ، والبرامج الإذاعية والتليفزيون ، والمقالات ، والتحليلات) لما فى ذلك من استثمار لخصوبة النسيج الثقافى المصرى . ويتصل بذلك تضمين الأعمال الخاصة بثقافة الوحدة الوطنية فى مختلف أجهزة وزارة الثقافة ، واختصاص مفهوم «المواطنة» (بشقيه المشاركة والمساواة) بمادة أساسية فى مقررات الدراسة وبرامج التدريب ، وبخاصة فى إطار معاهد إعداد القادة .

- قيام الأحزاب السياسية والأجهزة التنفيذية المختصة بإعداد كوادر من جميع مكونات الأمة - من دون تمييز - لقيادة العمل الوطنى فى سائر المجالات .

- وضع نظام عام لبناء دور العبادة المسيحية والإسلامية فى مصر ، على اعتبار أن «الخط الهمايونى» الصادر عن الدولة العثمانية عام ١٨٥٦ يقع خارج البناء الدستورى والقانونى المصرى .

- الحاجة إلى إبداع سياسى معاصر يواصل ما كانت الحركة السياسية فى مصر تقوم به فى الأزمات الحرجة .

- إثبات الوجود المصرى فى دول المهجر لمواجهة النشاط المشبوه الذى تقوم به أقلية ضئيلة .

- تأسيس مركز لدراسة الوحدة الوطنية أوتخصيص قسم لذلك فى أحد مراكز الأبحاث القائمة ليكون مرجعاً دقيقاً للجهاز التعليمى والإعلامى والثقافى فى مصر .

على هذا النحو ، قدم قلادة نموذجاً فريداً ندر أن يكون له مثال فى الأجيال المتتالية ، فأنجز عمله كرجل قانون وقضاء ومؤرخ ومفكر وطنى فى صمت جعله يمقت الأضواء والشهرة والإعلام ، شأنه شأن الكبار : التواضع والنبل والزهد ، وهوما جعل الدولة تكرمه ، وهوما حدث بالفعل حينما منحه الرئيس محمد حسنى مبارك وسام العلوم والفنون من الطبقة الأولى سنة ١٩٩٦ .

كما قدم نموذجاً للقاضى الجليل والراعى الأصيل لكل ما يقوى أواصر الوحدة الوطنية ، فهوصاحب الفضل فى تعريف المجتمع المصرى والنخبة المثقفة بالكنيسة المصرية ، ودورها فى التاريخ من خلال ما نشره من حقائق لم تكن معروفة من قبل ، خاصة فى دراساته التى نشرت فى مجلة «الطليعة» فى ستينيات القرن العشرين .

أضف إلى هذا اهتمامه الكبير بالحوار بين الأديان ، مما جعله واحداً من بين أهم أقطاب الفريق العربى للحوار المسيحى الإسلامى ، والذى يضم فى عضويته العديد من رموز الأمة العربية .

لقد حمل فى فكره قيم الوطنية واحترام التعددية فى كل صورها وأشكالها .

وما هوجدير بالذكر ، أن المدخل إلى شخصيته يتمثل فى مصريته التى تحمل فى طياتها الأسس الأخلاقية والقيمية ، كما أن معالم الطريق إلى (المواطنة) وتأكيدها هوعصب دراسات وليم سليمان قلادة . . التى تجلت فى كتابه الأخير «مبدأ المواطنة» كخلاصه لوجهة نظره عن تاريخ العلاقات بين مكونات الجماعة الوطنية ومستقبلها ، ومدى تلاحمهما وترابطهما .

إنتاجه الفكرى:

وللدكتور وليم سليمان قلادة العديد من الإسهامات القيمة فى مجال الكتب، منها:

- الكنيسة المصرية تواجه الاستعمار والصهيونية، سنة ١٩٦٨.
- الحوار بين الأديان، سنة ١٩٧٦.
- مجلس الدولة (تاريخه ودوره فى المجتمع المصرى)، سنة ١٩٨٠.
- المسيحية والإسلام على أرض مصر، سنة ١٩٨٦ وسنة ١٩٩٣.
- الدسقولية (تعاليم الرسل)، سنة ١٩٧٩ وسنة ١٩٩٣.
- مبدأ المواطنة، سنة ١٩٩٩.

كما أسهم بالعديد من الدراسات، وعلى سبيل المثال:

- دراسة (فى أصول الصيغة المصرية للوحدة الوطنية) فى كتاب «الشعب الواحد والوطن الواحد» سنة ١٩٨٢.
- دراسة (الأقباط من الذمية إلى المواطنة) فى كتاب «مصر والقرن ٢١: الآمال والطموحات» سنة ١٩٩٦.

كما نذكر له دراسات مهمة فى مجلة «الطليعة»، منها:

الفلاح المصرى وملكية الأرض، وتيارات الفكر المسيحى فى الواقع المصرى، والقاهرة فى مصر المملوكية، ومحمد على حاكماً، وانتخابات البطريرك والتراث الديمقراطى المصرى.

بالإضافة إلى إسهاماته وتعاونه مع كل من: مركز دراسات الوحدة العربية، ومركز الأهرام للدراسات السياسية والإستراتيجية، ومنتدى الفكر العربى، والمركز القبطى للدراسات الاجتماعية.

على هذا النحو، يُمثل وليم سليمان قلادة نموذجًا للباحث الرصين شديد التأنى فى البحث والكتابة وللفقيه القانونى المخضرم وللمفكر الوطنى فهو رجل الحوار

وصاحب تأصيل الثوابت الوطنية، الذى رحل دون أن يكمل حلمًا لازمه طيلة الفترة الأخيرة من حياته، وهوعمله الموسوعى «المواطنة». وذلك باستثناء الجزء الأول فقط الذى صدر عام ١٩٩٩ ـ قبل رحيله ـ بعنوان «مبدأ المواطنة».

وبعد، يبقى أن نجمل هنا بعض الملاحظات[١٣] كما يلى:

أولاً: تمثل فكرة «المواطنة» الخطاب الرئيسى ونقطة الانطلاق عند وليم سليمان قلادة وحجر الزاوية فى فكره، كما تكشف عنها كتاباته التى جاد بها المفكر الوطنى الراحل على مدار مشوار عطائه الطويل. فالمواطنة فى رأيه هى ثمرة نضال المحكومين لاستخلاص السلطة من أيدى الحكام الغرباء عنهم وعن الوطن.

ثانياً: يمكننا تحديد ملامح المشروع الفكرى له من خلال رصده مفهوم الاستقلال ورفض مصر وكنيستها القبطية للتبعية، بالإضافة إلى تأكيده على أن قوة التماسك لدى الجماعة الوطنية والسياسية المصرية تنبع من تشبثها بخصوصيتها الدينية.

ثالثاً: إن الانفتاح على الطرف الثانى، وعدم التعالى عليه، والتخلى عن الرغبة فى الهيمنة على فكره من أهم الأسس الضرورية للحوار. واقتناعاً بتلك الأسس انشغل نفر من أبناء الجماعة الوطنية، فى طليعتهم وليم سليمان قلادة وطارق البشرى ومحمد سليم العوا بالبحث عن المساحة المشتركة بين «الأنا» و«الآخر»، وكان لهم إسهام بارز فى هذا الشأن. فالاستبعاد لطرف (سواء المختلف سياسياً أودينياً) ينتهى بنا حتماً إلى الانزلاق نحوالتكفير. علماً بأن الحوار بين أصحاب الأديان لا يجوز أن يرد فى أمر العقائد لأنها تتعامل مع المطلقات، والمطلق من شأنه أن يستبعد المطلق الثانى.

رابعاً: لا شك فى أن وليم سليمان قلادة هومفكر وطنى قومى مرموق، كان له دور معتبر فى تأسيس فكر المواطنة وشرحه وتثبيته ونشره فى إطار الجماعة المصرية التى عاش وهوشديد الانتماء إليها، فكانت قبطيته هى طريقه إلى الوطنية [١٤]. وكما أكد هو بنفسه[١٥] على أنه يُدين بكل شىء فى حياته للمصريين جميعاً.

الهوامش

(١) هانى لبيب، حوار مع المفكر المصرى الكبير طارق البشرى، مجلة «المجتمع المدنى»، يناير ١٩٩٩ ـ العدد ٨٥، أوراق المجتمع المدنى، القاهرة.
(٢) المصدر السابق.
(٣) المصدر السابق.
(٤) المصدر السابق.
(٥) طارق البشرى، أوضاع المشاركة فى شئون الولايات العامة لغير المسلمين فى المجتمعات الإسلامية المعاصرة، المعهد العالى للفكر الإسلامى، واشنطن.
(٦) هشام جعفر، اتجاهات الكتابة عند طارق البشرى (عرض توثيقى)، دار الشروق، ط ١ ـ ١٩٩٩، ضمن كتاب: طارق البشرى. . القاضى والمفكر، القاهرة.
(٧) المصدر السابق.
(٨) طارق البشرى، وليم سليمان قلادة الذى عرفته: صفحات من كتاب المصريين، مجلة «الكتب. . وجهات نظر»، أكتوبر ١٩٩٩ ـ العدد التاسع، القاهرة.
(٩) مجموعة من الكُتّاب، وليم سليمان قلادة وأنجاله، ط ١ ـ سبتمبر ٢٠٠٠، القاهرة، ص ١٠٤.
(١٠) رشدى أبوالحسن، وليم سليمان قلادة: الرجل الذى حطم أغلال المساجين، مجلة «صباح الخير»، ٢٣ سبتمبر ١٩٩٩، القاهرة.
(١١) هانى لبيب، وليم سليمان قلادة ما زال بيننا، صحيفة «الشعب»، ٢٢ أكتوبر ١٩٩٩، القاهرة.
(١٢) هانى لبيب، مبدأ المواطنة: دراسات ومقالات للدكتور وليم سليمان قلادة، مجلة «المستقبل العربى»، مايو ٢٠٠٠ ـ العدد ٢٢٥، (كتب وقراءات)، بيروت.
(١٣) المصدر السابق.
(١٤) د. محمد سليم العوا، رحيل صديق: فى وداع وليم سليمان قلادة، مجلة «الهلال»، نوفمبر ١٩٩٩، القاهرة.
(١٥) وذلك خلال الاحتفالية التى أقامها له المركز القبطى للدراسات الاجتماعية بمناسبة اليوبيل الماسى له (خمسة وسبعون سنة) فى ١٧ يونيو١٩٩٩.

شهادات وملاحق واقتباسات

* شهادات/ تجارب .
* ملاحق .
* اقتباسات .

الزمن يحل كل المشاكل، ويجعلها قديمة.

أرسطو

عندما يغيب الحوار تصبح كراهية الآخر والرغبة فى تحطيمه هى البديل المطروح.

فى اللاذقية ضجة ما بين أحمد والمسيح
هذا بناقوس يدق وذا بمئذنة يصيح
كل يعزز دينه يا ليت شعرى ما الصحيح؟

أبو العلاء المعرى

ما لا يدرك كله، لا يترك كله.

مسلم أو قبطى فى بلادى أجدادهم ويا أجدادى
فى مصر مولودين وفى مصر مدفونين
من آلاف السنين النهاردة عيد مين
مسلمين؟!! النهاردة عيد مين
مسيحيين؟!! النهاردة اسمه عيد المصريين
القبطى ابن مصر المسلم ابن مصر
العيلة ويا العيلة مع بعض كل ليلة
فى الفرح متجمعين فى الحزن متجمعين
وده طبع المصريين من آلاف السنين
والقبطى ابن مصر والمسلم ابن مصر

بليغ حمدى

شــهادات/ تجارب

١ ـ أنا و«الحماية الدينية»:

فى بداية شهر مارس سنة ١٩٩٨ اتصل بى الأستاذ الدكتور أحمد ثابت (الأستاذ بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية) للمشاركة فى مؤتمر «العنف السياسى والدينى فى مصر: الدوافع والآفاق»، والذى نظمته جماعة تنمية الديمقراطية فى ١٩ و٢٠ مايو ١٩٩٨ بالقاهرة. وبعد المناقشة مع د. أحمد ثابت (مقرر المؤتمر) اتفقنا على أن يكون البحث الذى سأشارك به بعنوان «التسامح والعنف.. وجهة نظر مسيحية محايدة». وقد وجدت منه التدعيم الكامل لأسجل ما أتوصل إليه بحرية تامة وبأسلوب علمى موثق.

وبعد أن تعرضت فى البحث لبعض الخلفيات التاريخية، رصدت لثلاثة نماذج من العنف، وكان النموذج الثالث بعنوان: العنف ضد الدولة (موريس صادق).

وأذكر هنا، أنى لم أكن أعرف موريس صادق شخصياً قبل تناوله كنموذج فى البحث الذى كتبته، كما أننى لم أتعرض له كشخص بقدر ما تعرضت لمضمون تصريحاته المنشورة فى الصحف[1]، والتى يقول فيها: «فى حقوق الإنسان، أنا أتحدث كما أريد، ما الذى يمنع أن أعرض مشكلتى على الرأى العام. ولقد وقعت مصر على معاهدة حقوق الإنسان، ويستطيع أى إنسان أن يشكو حكومته للأمم المتحدة مباشرة، ولا يُعد ذلك تدخلاً».

وفى إجابته عن قضية تدويل مشكلة الأقباط، أجاب: «أنا موافق على ذلك، وهذا ضمن مواثيق حقوق الإنسان، ومن حق أى إنسان التحدث كيفما يشاء، وحرية الرأى مكفولة للجميع».

وذكرت أن ما فعله موريس صادق يُعد فى الواقع الدرجة النهائية من درجات العنف ضد الدولة بالتشكيك فى أساسها الوطنى، وفى قدرتها على حماية أبنائها / مقدراتها. خاصة بعد أن أصدر بياناً أرسله لقادة العالم فى قمة صانعى السلام بشرم الشيخ، ويطالبهم فيها بحماية الأقباط.

وفوجئت فى بداية شهر يوليو سنة ١٩٩٨ بعريضة الدعوى التى رفعها موريس صادق ضدى، وضد نجاد البرعى المحامى بصفته مدير جماعة تنمية الديمقراطية فى محكمة جنح روض الفرج بالقاهرة، حيث اعتبر أن ما جاء فى البحث قذفاً فى حقه وحطاً من كرامته ومكانته، ويدعو إلى النفور منه، بالإضافة إلى أن العبارات التى جاءت فى البحث تشكك فى نزاهته وتشهر به، وذلك رغم أن كل ما ذكرته على لسانه موثق فى البحث.

وقد فشلت العديد من الجهود التى بذلها عدد من رموز الأقباط ومن رموز المثقفين والسياسيين المصريين بهدف احتواء الأزمة. ويعود ذلك لثقتى فى صحة ودقة كل ما ذهبت إليه فى البحث من جانب، ولأنى لم أكن مستعداً نهائياً لتقديم اعتذار كتابى لموريس صادق كما طلب من قيادة حزبية معارضة توسطت بيننا، ولكن باءت وساطته بالفشل من الجانب الآخر.

وفوجئت بعد ذلك بتقرير(٢)، جاء فيه أن البابا شنودة الثالث رفض التدخل أواستدعاء أى من الاثنين (يقصد هنا موريس صادق وهانى لبيب) لمناقشته فى موضوع الخلاف، بعدما رأى أن الخلاف بينهما شخصى ولا يسىء إلى أقباط مصر.

والمفاجأة هنا، ليس لمضمون تصريح البابا شنودة الثالث فحسب، بل لكون البابا قد اختزل الخلاف حول قضية وطنية فى المقام الأول على اعتبار أنه خلاف شخصى. ولا أعرف كيف يكون الخلاف حول المبادئ الوطنية مجرد خلاف شخصى.

وعلى الرغم من محاولات البعض للتعليق على تصريح البابا حينذاك، فقد آثرت الصمت المتمرد؛ لكى لا أفقد الهدف الأساسى من الموقف الذى اتخذته من أفكار موريس صادق، ويصل الأمر فى النهاية إلى مهاترات لا لزوم لها. كما أننى

لم أعقب ـ أيضاً ـ على من كتب يتهمنى أن رأيى يفتقر إلى التأصيل العلمى والبحثى، وأنه جاء انطباعياً إلى حد ما، وأنه اعتمد على قصاصات صحفية ومواقف متناثرة لا تصلح لبناء رأى علمى منهجى إزاء أية ظاهرة.

ويكفى أن أقول هنا، إن البعض لم يقم بقراءة متأنية للبحث الذى كتبته، ولم يعد قراءة الهوامش الموثقة. كما تم إهمال ملاحظة بديهية، وهى غياب المصادر والمراجع التى تذكر تصريحات موريس صادق. . . التى تُنشر فى الصحف والمجلات، و ـ أيضاً ـ لحداثة قضية التدخل الأجنبى (الأمريكى بوجه خاص) لحماية الأقباط حينذاك. أضف إلى هذا أن إجمالى المواقف المتناثرة يمثل فى النهاية موقفاً متكاملاً إلى حد ما.

بقى أن أذكر، أنى مازلت إلى الآن لا أفهم، بل لا أستوعب بديهية شديدة الوضوح: لماذا يقوم مواطن مصرى بتبنى هذا الموقف الحاد؟، ولا يعنى هذا أنى أستعدى أحداً أوجهة ضده. ففى اعتقادى أن موريس صادق لم يتعد الخطوط الحمراء فحسب، بل ـ أيضاً ـ يصطدم بما يمكن أن نطلق عليه الأمن الوطنى المصرى.

وأؤكد هنا، أنى قد اكتشفت من خلال هذه القضية أن النقد الموضوعى أصبح أمراً محظوراً وغير مُباح لأنه يتحول ـ بشكل أوبآخر ـ إلى نقد شخصى، وهنا تتحول القضية إلى مهاترات. فالنقد المُباح ـ فى هذا الزمن الجميل ـ هو النقد الذى لا يوجه إلا فى العموميات، وإياك والنقد الموضوعى البناء لأى شخص؛ لأن هذا من شأنه أن يضعك تحت طائلة القانون، والحكم عليك بعد توجيه الاتهام لك بالسب والقذف. . عفواً أقصد النقد (سابقاً).

٢ ـ تجربة العمل السياسى فى مصر

لا تعود حساسية هذا الموضوع لكونى مسيحيًا مصريًا ينتمى إلى حزب ذوى توجه إسلامى عربى فحسب، بل لكونى ـ أيضاً ـ مازلت من داخل تجربة العمل السياسى، وليس من خارجه.

وقد استغرقت الكثير من الوقت لكى أستطيع أن أحدد بدقة وجهة نظرى فى هذا

الموضوع، بالإضافة إلى التأكيد على ثوابت حيثيات الانضمام إلى حزب العمل من جانب، وتوضيح هذه الحيثيات من جانب آخر.

على هذا النحو، وقبل أن نتطرق إلى أسباب انضمامى إلى حزب العمل نعود قليلاً - بإيجاز - لما حفزنى لهذا الانضمام، ألا وهو النشأة التاريخية للحزب عام ١٩٨٧ حينما أضاق السادات ذرعاً بأحزاب المعارضة الثلاثة (التجمع والوفد والأحرار) التى نشأت فى بداية التعددية الحزبية. وقرر النزول إلى الشارع السياسى، وتشكيل حزب خاص به معلناً بذلك وفاة حزب مصر العربى الاشتراكى الذى كان يتولى رئاسته ممدوح سالم رئيس الوزراء الأسبق. كما أعلن بعد ذلك بتشجيع قيام حزب يقود المعارضة الصحيحة، وبأنه لا مانع لديه كرئيس دولة من قيام حزب معارض من داخل النظام، حيث استقر على المهندس إبراهيم شكرى، وكلفه بتشكيل هذا الحزب الجديد.

وكان قانون الأحزاب يشترط لقيام أى حزب جديد انضمام عشرين نائباً من مجلس الشعب إلى عضويته، وأن يتقدم الجميع بطلب التأثيث إلى اللجنة المركزية للاتحاد الاشتراكى، وليس أمام اللجنة فى هذه الحالة إلا أن توافق.

وتشكل الحزب بالفعل، وكان على رأسه محمود أبووافية (زوج شقيقة جيهان السادات)، وصدر الترخيص بإعلان قيام حزب العمل الاشتراكى. والذى انضم إليه عدد من المناضلين الأشداء، وعلى سبيل المثال: الراحل د. محمود القاضى، والراحل د. حلمى مراد، والراحل أحمد مجاهد، ود. ممدوح قناوى، وغيرهم. وفى وسط هؤلاء المناضلين لم يستطع محمود أبووافية السيطرة على الحزب وترويضه كما أراد السادات، فاستقال ثم توفى بعدها بقليل.

وتعرض الحزب فى انتخابات عام ١٩٧٩ لهزيمة ساحقة ومدبرة، ولم يفز إبراهيم شكرى بعضوية المجلس، كما ضاعت منه فرصة قيادة المعارضة البرلمانية فى انتخابات عام ١٩٨٤، والتى فاز بها حينذاك تحالف حزب الوفد مع الإخوان المسلمين بأكبر مساحة معارضة وصلت إلى مائة نائب برلمانى.

وتحول المجلس إلى مصدر توتر وإزعاج للحكومة، وتم حله فيما بعد، بعد أن قام أحد المحامين بتصعيد الأمر ورفعه إلى المحكمة الدستورية العليا،

وأسهم فى تقديم الأدلة على عدم شرعيته وأهليته . . إلى أن صدر قرار الحل بالفعل .

وخاض حزب العمل انتخابات عام ۱۹۸۷ بالتحالف مع الإخوان المسلمين ، حيث أسفر هذا التحالف على الفوز بعدة مقاعد ، غير أنه صدر حكم ثان من المحكمة الدستورية العليا بحل المجلس عام ۱۹۸۹ . وخاض حزب العمل انتخابات عام ۱۹۹۰ ، ثم انتخابات عام ۱۹۹٥ بالتحالف نفسه . ولم يخض انتخابات عام ۲۰۰۰ بعد أن صدر قرار لجنة الأحزاب بحل الحزب ، واستبعاده من الساحة السياسية قبل الانتخابات بفترة قليلة فى شهر مايوعام ۲۰۰۰ .

وعن المسيرة الداخلية لحزب العمل بوجه عام ، يتولى إبراهيم شكرى قيادة وزعامة الحزب منذ نشأته ، أما منصب الأمين العام الذى يعد من أكثر المناصب فاعلية فى الهيكل الحزبى ، فقد تولاه الراحل د . حلمى مراد (وهوشقيق زوجة أحمد حسين) إلى وفاته ، وخلفه الراحل عادل حسين إلى وفاته ، ثم جاء مجدى أحمد حسين .

وقد جاء انضمامى لحزب العمل بعد عدة جلسات ومناقشات مع العديد من رموز الحزب ، بداية من د . مجدى قرقر (الأمين العام المساعد للحزب)[٣] ، ومجدى حسين (رئيس تحرير صحيفة الشعب)[٤] ، مروراً بعادل حسين (الأمين العام للحزب)[٥] ، ووصولاً إلى إبراهيم شكرى (رئيس الحزب)[٦] . وفى النهاية كان انضمامى لحزب العمل من خلال المؤتمر العام السابع للحزب ، والذى عقد يومى ١٥ و١٦ أبريل ١٩٩٩ [٧] .

وعن الثوابت التى أؤكد عليها ، فهى تنقسم إلى بعدين أساسيين يمثلا معاً منظومة الانتماء المصرى .

البعد الأول : وهوالبعد الحضارى الذى يتمثل فى الدائرة المصرية ثم الدائرة العربية (أى من الخاص إلى العام) .

أما البعد الثانى : فهوالبعد الدينى الذى يتمثل فى الدائرة المسيحية ثم الدائرة الأرثوذكسية الوطنية (أى من العام إلى الخاص) .

على هذا النحو، فإن مصر (الوطن) هى لجميع المصريين على السواء من خلال التطبيق العملى للصيغة التى صنعها المصريون لأنفسهم من خلال ترسيخ مفهوم «المواطنة».

أما عن الحيثيات الأساسية التى دعمت موقفى، وحفزتنى حيال انضمامى لحزب العمل، فهى تتحدد كالتالى:

* بعيداً عن نظرية المؤامرة التى تستهدف مصر والأمة العربية؛ فإننا فى ظل «العولمة» و«النظام العالمى الجديد» نحتاج إلى الحفاظ على خصوصيتنا والتمسك بها، فى ظل هيمنة الولايات المتحدة الأمريكية وحليفتها المدللة الكيان الصهيونى العنصرى على مقدرات غالبية دول الوطن العربى.

غير أن هذه الخصوصية لن تتحقق إلا بالمشاركة الفعالة للمصريين (بوجه عام) والشباب (بوجه خاص) على جميع المستويات السياسية والثقافية والاجتماعية، وبالتالى العمل السياسى / الحزبى. و- أيضاً - للحد من التفسير الطائفى (الدينى) للأحداث الإقليمية والأحداث العالمية حتى لا ننمى التطرف والتعصب فى حياتنا السياسية.

إن العمل الحزبى يسمح بمساحة كبيرة من الديناميكية والتفاعل البناء لأعضائه، وذلك - بشرط - وضوح منظومة الولاء والأهداف.

* (الإسلام هو الحل) شعار لا يزعجنى؛ لأن الإسلام الصحيح / المعتدل هو الذى يسمح بالشورى والتعددية التى تقر بوجود غير المسلم فى المجتمع الإسلامى. أما إذا كان على النقيض من ذلك، فإن الضرر والخطر سيقع على عاتق الجميع. سيبدأ بالمسيحى، وسينتهى بالمسلم نفسه.

إن التوجه الإسلامى المعتدل هو الذى يضمن المساواة فى الحقوق والواجبات بين جميع المواطنين على السواء. فالإسلام المعتدل هو الذى يضمن للأقباط بل للمصريين جميعاً أمنهم وسلامتهم. خاصة، أن شعار «الإسلام هو الحل» قد ظهر كرد فعل للحداثة فى مواجه ما يسمى بالغزوالفكرى الأوروبى الأجنبى من جانب[٨]، وبمعنى أن الإسلام هو الحل أى السبيل الوحيد للإصلاح من جانب آخر[٩]. وذلك مع تأكيدنا على أنه إذا كان الإسلام دين ودولة، فيجب أن نعى أن الإسلام (دولة) بمستوى

يختلف عن مستوى العقيدة والشريعة، ووهوما يتطلب فهم البعد السياسى فيه[١٠]؛ ذلك أن شمولية الإسلام لا تعنى، ولا يجب أن تعنى خلط المسلمين بين المتمايز والمتغاير من مستوياته لأنه دين شمل الأشياء ليميز بينها، لا ليخلط بينها. وبالتالى لا يمكن أن نخلط بين ثوابت الدين ومتغيرات السياسة[١١].

وهو ما يجعلنا نميل إلى الرأى الذى يؤكد على أن الإسلام دين وأمة، فالتأصيل النظرى والموضوعى يؤكد أن كلاً من: أبو الأعلى المودودى وسيد قطب قد دعوا إلى فكرة الدولة الإسلامية بحيث تكون أداة للحاكمية الإلهية، ويُعتبر كل ما عداها جاهلية.. وهوأضيق المعانى. إن قضية الإيمان والكفر قضية فردية تعود إلى صاحبها، وليست من قضايا النظام العام.. فقد أراد الله تعددية الأديان (ولو شاء لجعل الناس أمة واحدة)، كما أنه ليس من الإسلام فى شىء أن تتجادل الأديان أوأن يدعى بعضها الأفضلية أوالامتياز أوأنه يحتكر الهداية. ويتسق مع هذا كله أن القرآن الكريم لم يضع حداً دنيوياً على الردة[١٢]. بالإضافة إلى أن دولة المدينة أيام الرسول ﷺ هى تجربة فريدة لا تتكرر ولكن تستلهم، والذى حدث بعد ذلك باسم دولة الإسلام لا يختلف فى شىء عن الرأسمالية والشيوعية[١٣]. وبالتالى، نجد أن الأمة هنا ليست مثل الدولة أى السلطة، بل هى الشعوب والجماهير التى تؤمن بالإسلام. وهذه الأمة ليست من صنع التاريخ / الجغرافيا، وليست قرار ملك/ فرعون، وإنما من صنع الإسلام[١٤].

إذن، لا يجب أن يُثير هذا الشعار خوف المسيحيين وقلقهم تجاه العمل السياسى لحزب العمل صاحب التوجه الإسلامى من المنظور الحضارى، وليس المنظور الدينى الطائفى. فحزب العمل يدعو إلى فهم المجتمع بمرجعية إسلامية فى إطار حضارى وسياسى معاصر.

* يتملكنى منذ عدة سنوات حنين كبير تجاه شرعية وجود وحدة عربية تكتلية أمام التجمعات الغربية، وهوما وجدته كأحد المرتكزات الإستراتيجية فى الخطاب السياسى لحزب العمل. وهوما جعلنى ـ أيضاً ـ متضامناً مع موقف الحزب تجاه كل من: ليبيا والسودان والعراق، كما أدعم موقف الحزب تجاه المطالبة بالمزيد من التقارب المصرى ـ الإيرانى، ورفع درجة التمثيل الدبلوماسى

بينهما . فهذا التقارب فى ظل وجود الرئيس الإيرانى محمد خاتمى ؛ إنما يمثل فى حقيقة الأمر نوعاً من التكتل القوى أمام دول العالم الأول بصورة متوازنة .

ويُمكننا أن نرصد هنا بعض الملاحظات المهمة حول المؤتمر العام السابع لحزب العمل، كالتالى:

ـ التأكيد على وجود عدد كبير من عناصر الشباب داخل اللجنة التنفيذية للحزب وقواعده .

ـ التأكيد على التمثيل المناسب للمرأة ، وهوما تأكد من خلال وجود كل من : أسمهان شكرى ود . نجلاء القليوبى وإيمان جعفر .

ـ دخول ثلاثة من الأقباط ـ للمرة الأولى ـ كأعضاء للجنة التنفيذية ، وهم : جمال أسعد وجورج إسحاق وهانى لبيب .

ومن الواضح ، أن الحزب استطاع أن يضم من خلال مؤتمره العام كلاً من : الأقباط والمرأة والشباب .

على هذا النحو ، أصبحت عضواللجنة التنفيذية لحزب العمل ، ثم توليت مسئولية ملتقى الحوار القومى ـ الإسلامى[١٥] ، بالإضافة إلى كتابة المقالات فى صحيفة الشعب[١٦] الصادرة عن الحزب .

أما عن أزمة حزب العمل التى تحدث عنها الكثيرون ، فهى ـ كما نعتقد ـ الأزمة التى بدأت قبل رحيل عادل حسين (الأمين العام للحزب) ، وتفاقمت بعد رحيله[١٧] ، ثم انتخاب مجدى أحمد حسين خلفاً له[١٨] ، وفوزه بدون منافسين . وهوما دعا نجل إبراهيم شكرى إلى الزعم بعدم قانونية هذا الانتخاب لأنه لم يُبلغ لمجلس الشورى لاعتماده[١٩] .

ومنذ البداية ، أبدى مجدى حسين عقب توليه أمانة الحزب استعداده لفتح قنوات للحوار مع الحكومة بشأن مستقبل الحزب المجمد ، غير أنه رفض المساومة على المواقف الفكرية والإسلامية للحزب[٢٠] .

وفى إجراء مفاجئ ـ كما وصفه البعض ـ لحسم النزاع المتفاقم داخل الحزب ، قرر

إبراهيم شكرى تعيين حامد زيدان رئيساً لتحرير صحيفة «الشعب» خلفاً لمجدى حسين الذى تولى منصب الأمين العام للحزب. وذلك على اعتبار أن حامد زيدان كان أول من تولى منصب رئاسة تحرير صحيفة الحزب حينما بدأ الحزب نشاطه الرسمى تحت اسم حزب العمل الاشتراكى(٢١). وهوما أدى إلى المزيد من الانشقاق والتصدع بعد تفسير البعض لهذا القرار بأنه (صفقة حكومية)، وهوما نفاه إبراهيم شكرى بشدة(٢٢). وبرر قراره بأنه بصدد إجراء تغيير فى الصحيفة، ومن غير المنطقى أن يأتى بالشخص (المقصود هو طلعت رميح) الذى كان هوذاته مسئولاً عن جزء كبير من أخطاء كان من الممكن ألا تقع فيها الصحيفة والحزب(٢٣).

وسارعت الجبهة المضادة لقرار تعين حامد زيدان رئيساً للتحرير بدعوة اللجنة التنفيذية(٢٤) للحزب لاجتماع عاجل (*) حضره ٢٢ عضواً من إجمالى ٥٥ عضواً.

وتم اتخاذ قرار بتعين محفوظ عزام نائباً لرئيس الحزب. وتعيين طلعت رميح رئيساً للتحرير. وهوما اعتبره طلعت مسلم عصياناً لقرارات رئيس الحزب؛ فقرر ـ نيابة عن رئيس الحزب الذى كان حينذاك فى محافظة مرسى مطروح للالتحاق بزوجته التى تعانى من وعكة صحية ـ قراراً بإعفاء مجدى حسين ومعه عشرة من القيادات من مناصبهم الحزبية، وإحالتهم للتحقيق الحزبى. وهم: مجدى حسين ـ محفوظ عزام ـ عبد الحميد بركات ـ مجدى قرقر ـ محمد السخاوى ـ طلعت رميح ـ نجلاء القليوبى ـ عمر عزام ـ محمد بدر ـ عامر عبد المنعم ـ رضا البيطار.

وهوالاجتماع نفسه الذى طالب فيه أحد صحفيى «الشعب» من أعضاء اللجنة التنفيذية بعزل إبراهيم شكرى للحفاظ عليه من تشويه صورته واستغلاله.

وبعد عودة إبراهيم شكرى إلى القاهرة قام بعقد لقاء فى منزله بالجيزة مع مجدى حسين وعدد من قيادات الحزب منهم: عبد الحميد بركات ود. أحمد المهدى ود. مجدى قرقر ومحمد السخاوى. واتفقوا فى هذا الاجتماع على دعوة اللجنة التنفيذية والاحتكام إليها فى جميع القضايا التى تسببت فى اندلاع الأزمة الأخيرة، بالإضافة إلى وقف جميع الحملات الإعلامية المتبادلة(٢٥).

(*) وهوالاجتماع الذى عُقد يوم الجمعة ١٠ أغسطس سنة ٢٠٠١، ولم أحضره كما ذكرت صحيفة «صوت الأمة» بتاريخ ١٥ / ٨ / ٢٠٠١.

ثم فاجأ إبراهيم شكرى (رئيس الحزب ورئيس مجلس إدارة صحيفة الشعب) الجميع بخطاب(٢٦) وجهه إلى كل من: د. مصطفى كمال حلمى (رئيس المجلس الأعلى للصحافة) وإبراهيم نافع (نقيب الصحافيين) ينفى فيه الصفة الرسمية الحزبية لما ينشر على موقع صحيفة «الشعب» على الإنترنت، ويطالبهما باتخاذ الإجراءات القانونية اللازمة.

وكنهاية لهذا المشهد السياسى من الصراع داخل الحزب، وبعد عدة لقاءات مصغرة تم عقد لقاء خاص ومغلق للجنة التنفيذية، حيث توصلنا فى نهاية هذا الاجتماع إلى صيغة تفاهم كحل وسط لاختيار كل من: حامد زيدان وطلعت رميح فى منصب رئيس تحرير صحيفة «الشعب»(*) . وذلك بعد رفض إبراهيم شكرى اختيار طلعت رميح، وتصميمه على حامد زيدان، بل وتهديده بالانصراف وترك الاجتماع. وبعد محاولات مجدى حسين بإقناع إبراهيم شكرى بالاكتفاء بوضع عبارة (صدرت برئاسة تحرير حامد زيدان) على صدر الصحيفة (٢٧).

كما ألغى إبراهيم شكرى فى هذا الاجتماع القرار السابق(**) الذى اتخذه طلعت مسلم نيابة عنه بإعفاء عشرة من قيادات الحزب.

على هذا النحو، توالت الأزمات على الحزب ـ بوجه خاص ـ بعد القرار الغريب، بل والعجيب للمحكمة الإدارية العليا بمجلس الدولة بإلغاء قرار لجنة شئون الأحزاب السياسية بالاعتراض على تأسيس حزب الجيل الديمقراطى، ووافقت على تأسيس الحزب وبدأ ممارسة عمله السياسى. وهوالحزب الذى يرأسه ناجى الشهابى، أحد المتصارعين على رئاسة حزب العمل (المجمد) مع إبراهيم شكرى(٢٨). وهوقرار لا يخلومن فعل (الصدمة) لما يحمله من معان ودلالات على الحياة السياسية فى مصر، خاصة إذا عرفنا أن أكثر من ٢٠ ٪ من أعضاء حزب العمل الذين انشقوا عليه فى السنوات الأخيرة هم أنفسهم من مؤسسى الحزب الجديد.

(*) وهوالاجتماع الذى عُقد يوم الثلاثاء ١٣ نوفمبر سنة ٢٠٠١ فى فيلا إبراهيم جميل أبوعلى بالمقطم، واستغرق خمس ساعات من النقاش والجدل.

(**) ومن الملاحظ أن طلعت مسلم لم يحضر هذا الاجتماع المهم، بل وشكك فى شرعيته بعد ذلك.

نستخلص من كل ما سبق أن هناك أزمتين:

الأزمة الداخلية هى التى أثارها البعض رغم عدم صلاحيتهم - بل وأهليتهم - للتناحر على رئاسة الحزب، وهوما جعلهم يخفقون بسرعة كبيرة. وذلك بعد أن أثاروا الكثير من الصخب. ولا شك أن أزمة الحزب منذ زمن لها جانبها الداخلى، وهوما ظهر بشدة بعد ذلك فى أزمته الخارجية.

أما الأزمة الخارجية فهى التى تفاقمت بسبب رواية «وليمة لأعشاب البحر» لكاتبها السورى حيدر حيدر. هذه الأزمة التى تلقفها البعض فى مصر على طبق من فضة لاستغلالها ضد حزب العمل، حيث دعم - بشكل أوبآخر - الانشقاقات الفردية، ثم وجه للحزب الضربة القاصمة من خلال وقف إصدار صحيفته وتجميد نشاطه، بالإضافة إلى تصعيد المنشقين إلى درجة المنافسين. وهوما ترتب عليه تهميش حزب العمل من على الساحة السياسية المصرية، وإظهاره مع منطق التكفير وضد العقلانية، خاصة فى ظل الإعداد لانتخابات مجلس الشعب حينذاك، وهو ما يعنى - أيضاً - بشكل مباشر موقف النظام السياسى من جميع التيارات الإسلامية التى يضمها حزب العمل تحت برنامجه.

وبداية القصة أنه فى يوم ٢٨ أبريل سنة ٢٠٠٠ نشرت صحيفة «الشعب» مقالاً بعنوان (من يبايعنى على الموت) لطبيب أشاعة، وجاء المقال عبارة عن منشور تحريضى على القتل بعد أن أخرج الجميع من الملة والدين بسبب رواية «وليمة لأعشاب البحر»، وتبعه بعد ذلك بسلسلة من المقالات يكفر فيها مجموعة من الكتاب والشعراء.. مما أثار طلاب جامعة الأزهر فاندلعت التظاهرات (٢٩).

والطريف أن الرواية التى هاجمها قد نشرت منذ ما يزيد على عقدين من السنوات. غير أنه قد عثر فيها على ثلاث أوأربع جمل يتفوه بها أحد شخوص الرواية حيث فهم أنها تحتوى على تعدى ضد الله والرسول والقرآن. واستغل هذا الفهم فى كتابة مانشتات ضخمة نشرها فى صحيفة الشعب، مثل: (إلى شعب مصر أغضب فى الله). ودعا الرئيس المصرى وشيخ الأزهر والمفتى إلى إقامة الحد على من وصفهم: (الفاجر ابن الفاجر، والفاسق ابن الفاسق، والكافر ابن الكفار.. مؤلفاً وناشراً ووزارة).

وهو ما يظهر أن اجتزاء بعض العبارات من سياقها ووضعها فى عناوين ضخمة لقارئ عام لهو تحريض على الترويع والقتل. وهو ما وصل إلى ذروته فى مانشتات صحيفة «الشعب» ليومى الثلاثاء ٢ مايو والجمعة ٥ مايو سنة ٢٠٠٠.

وما لا شك فيه أن تلك قضية شائكة، ينبغى التعامل معها بمنتهى الحظر، بحيث تتضح فيها الخطوط الفاصلة بين حماية النظام العام والآداب، وبين مصادرة حرية التعبير والإبداع. ويظل التحدى الحقيقى متمثلاً فى الكيفية التى يمكن بها احترام ثوابت المجتمع وقيمة الأساسية، وبين احترام الحق فى التعبير والإبداع. إن حرية التعبير لا تمارس فى فراغ، وإنما تتعامل مع واقع اجتماعى معين لابد من احترام قيمة الأساسية.

وحينما نسترجع ما حدث نلحظ أن الصدام بين الإسلاميين والتيارات السياسية الأخرى عاد إلى الظهور على السطح بشكل حاد، فأغلبية.. احتشدت كمؤيدين لموقف الرواية وصاحبها باسم الدفاع عن حرية الإبداع، وأغلبية الإسلاميين كانوا فى المعسكر المضاد. الأمر الذى بدا كاشفاً لحقيقة تتمثل فى عجز النخبة عن الاتفاق على طبيعة ثوابت المجتمع وحدود خطوطه الحمراء التى يتعين الوقوف عندها.

بقى أن نقول إن الأزمة التى تسببت فيها رواية «وليمة لأعشاب البحر» توضح شكل العلاقة بين النظام السياسى والحزب المعارض فى مصر من جانب، وعلاقة الأحزاب بالقوى السياسية والمثقفين من جانب آخر[٣٠].. كنموذج للإطار العام الذى يحكم الحياة الحزبية فى مصر. أضف إلى هذا الآلية الداخلية للأحزاب المعارضة بين مواطن القوة ونقاط الضعف.

ومن هذا المنطلق نرصد ـ هنا ـ سريعاً بعض الأحكام القضائية التى حصل عليها حزب العمل، ولم تنفذ:

١ ـ أصدرت لجنة شئون الأحزاب السياسية فى ٢٥ فبراير سنة ٢٠٠٠ قراراً يتضمن عدم الاعتداد بأى من المتنازعين حول رئاسة حزب العمل حتى يتم حسم النزاع بينهم رضاء أو قضاء، ووقف إصدار صحيفة الشعب خلال فترة النزاع.

٢ ـ أقام إبراهيم شكرى (رئيس الحزب) الدعوى رقم ٨٣٦٨ أمام محكمة القضاء

الإدارى فى ٢١ مايو سنة ٢٠٠٠ حيث طلب فى ختامها وقف تنفيذ قرار لجنة شئون الأحزاب السياسية الصادر فى ٢٠ مايو سنة ٢٠٠٠، وجميع ما ترتب عليه من آثار .

٣ ـ أقام إبراهيم شكرى (رئيس الحزب) الدعوى رقم ٨٦٨٧ فى ٢٨ مايو سنة ٢٠٠٠، والذى طلب فى ختامها الحكم بقبول الدعوى شكلاً وبصفة مستعجلة بوقف تنفيذ قرار لجنة شئون الأحزاب السياسية مع ما يترتب على ذلك من آثار، والأمر بتنفيذ الحكم بمسودة وبدون إعلان .

٤ ـ أصدرت الدائرة الأولى بمحكمة القضاء الإدارى فى ٢٥ يوليو سنة ٢٠٠٠ حكماً فى الدعوتين ٨٣٦٨ و٨٦٨٧ بقبول الدعوتين شكلاً، وبوقف تنفيذ القرار المطعون فيه فيما تضمنه من عدم الاعتداد بأى من المتنازعين على رئاسة حزب العمل الاشتراكى ووقف إصدار صحيفة الشعب وغيرهما من صحف الحزب، وما يترتب على ذلك من آثار. وألزمت جهة الإدارة مصروفات هذا الطلب، وأمرت بتنفيذ هذا الحكم بمسودته ودون إعلان. وإحالة الدعوى إلى هيئه مفوضى الدولة لإعداد تقرير بالرأى القانونى فى موضوعها .

٥ ـ حين تحقق للجنة شئون الأحزاب السياسية أن قرارها الصادر فى ٢٠ مايو سنة ٢٠٠٠ سيصدر الحكم بوقف تنفيذه لا محالة فى جلسة ٢٥ يوليو سنة ٢٠٠٠ بعد أن استنفدت اللجنة المذكورة دفاعها فى الدعوى صارت إلى عقد اجتماع عاجل وطارئ بجلسة ٢٤ يوليو سنة ٢٠٠٠ حيث أصدرت فيه قراراً آخر متضمناً وقف إصدار صحف الحزب ووقف نشاطه .

٦ ـ أقام إبراهيم شكرى (رئيس الحزب) طعناً أمام محكمة القضاء الإدارى تم قيده برقم ١١٥٢٥ لسنة ٥٤ ق طالباً الحكم بصفة مستعجلة بوقف تنفيذ قرار لجنة شئون الأحزاب السياسية الصادر فى ٢٤ يوليو سنة ٢٠٠٠ مع ما يترتب على ذلك من آثار، والأمر بتنفيذ الحكم بمسودته ودون إعلان .

٧ ـ أصدرت محكمة القضاء الإدارى حكمها فى ٩ سبتمبر سنة ٢٠٠٠ فى الطعن رقم ١١٥٢٥ لسنة ٥٤ ق بوقف تنفيذ قرار لجنة شئون الأحزاب السياسية الصادر فى ٢٤ يوليو سنة ٢٠٠٠ فيما تضمنه من وقف إصدار صحيفة «الشعب» .

٨ـ أقام إبراهيم شكرى (رئيس الحزب) فى ١١ سبتمبر سنة ٢٠٠٠ الدعوى رقم ١٣٨٥٧ لسنة ٥٤ ق ضد رئيس مجلس الشورى بصفته رئيس لجنة شئون الأحزاب السياسية، حيث طلب فى ختامها بصفة مستعجلة الأمر باستمرار تنفيذ الحكمين الصادرين فى الدعاوى أرقام ٨٣٦٨ و٨٦٨٧ و١١٥٢٥ مع إلزام جهة الإدارة بالمصروفات والأتعاب.

٩ ـ أصدرت المحكمة الإدارية العليا فى ٢٨ سبتمبر سنة ٢٠٠٠ حكمها بالإجماع فى الطعن المقدم من رئيس مجلس الشورى بصفته رئيس لجنة شئون الأحزاب السياسية ضد إبراهيم شكرى (رئيس حزب العمل)، والمقيد تحت رقم ١١٦٠٤ عليا برفض طلب وقف تنفيذ الحكم المطعون فيه، والصادر فى الدعوى رقم ١١٥٢٥ بجلسة ٩ سبتمبر سنة ٢٠٠٠ لصالح إبراهيم شكرى (رئيس الحزب) بصفته.

١٠ ـ أصدرت محكمة القضاء الإدارى فى ٣ أكتوبر سنة ٢٠٠٠ حكماً فى الدعوى رقم ١٣٨٥٧ لسنة ٥٤ ق، والمقامة من إبراهيم شكرى ضد رئيس مجلس الشورى بصفته رئيس لجنة شئون الأحزاب السياسية بقبول الدعوى شكلاً، وبوقف تنفيذ قرار الجهة الإدارية المدعى عليها السلبى بالامتناع عن تنفيذ الحكمين الصادرين فى الدعوتين ٨٣٦٨ و٨٦٨٧ بجلسة ٢٥ يوليو سنة ٢٠٠٠، وما ترتب على ذلك من آثار وألزمت جهة الإدارة مصروفات هذا الطلب. وأمرت بتنفيذ الحكم بمسودته ودون إعلان وبإحالة الدعوى إلى هيئة مفوضى الدولة لإعداد التقرير بالرأى القانونى فى موضوعها.

١١ ـ تم إعلان الأحكام الصادرة لصالح إبراهيم شكرى (رئيس الحزب) للجهة المعنية بتنفيذها، وعلى يد محضر لضرورة تنفيذها خلال الفترة المحددة فى المادة ١٢٣ عقوبات لاعتبار المعرقل لتنفيذها مرتكبًا لجريمة الامتناع عن تنفيذ أحكام قضائية واجبة التنفيذ.

١٢ ـ أقام إبراهيم شكرى (رئيس الحزب) دعوة جديدة أمام جنح مصر الجديدة ضد رئيس مجلس الشورى بصفته وعن نفسه، ويجرى تداولها.

١٣ ـ أقام رئيس مجلس الشورى بصفته رئيساً للجنة شئون الأحزاب السياسية

إشكالين أمام الدائرتين الأولى والعاشرة بمحكمة القاهرة للأمور المستعجلة، وقد ضمتا للنطق بالحكم بجلسة ١ أغسطس سنة ٢٠٠٠، وهما إشكالان قدما على خلاف القانون، وقصد منهما تعطيل تنفيذ الأحكام الصادرة لصالح صحيفة «الشعب». وقد وصفت محكمة القضاء الإدارى تصرف هيئة قضايا الدولة بأنه يحيد بركن من أركان الدولة القانونية مما يتعين معه الترفع عن إتيان ما من شأنه الالتفاف حول حجية الأحكام تعطيلاً لتنفيذها ونيلاً من رفيع مكانتها، وقد صدر الحكم فى الاستشكالين بجلسة ٨ يناير سنة ٢٠٠١ كما كان متوقعاً بعدم الاختصاص، غير أن الأحكام الصادرة بعودة صحيفة «الشعب» ومن قبلها حزب العمل لم تنفذ أيضاً.

١٤ ـ رفضت محكمة القضاء الإدارى بمجلس الدولة فى ٢٠ مارس سنة ٢٠٠١ الاستشكالات المقدمة من الحكومة المصرية فى قضية تجميد حزب العمل وإيقاف صحيفة «الشعب».

هذه مجرد أمثلة من واقع معاناة حزب سياسى فى التأكيد على مقومات وجودة وشرعية بقائه .

ولقد وصل الأمر برئيس الحزب أن صرح بقوله: لقد فعلنا كل ما هوقانونى حتى يعود الحزب إلى ساحة العمل السياسى فى مصر، ولكن يبدو أن الأمور تدار بطرق لا نعرفها، ولم نعد قادرين على التعامل معها (٣١).

ملاحــق
الحوار المسيحى ـ الإسلامى

لا شك أن الحوار المسـيحى ـ الإسلامى قد أصبـح من أكثر الإشكاليات الخـلافية جدلاً. ويعود ذلك لعدة أسـباب منهـا: رفـض البعـض الاعـتراف بهذا الحـوار لأنه سيؤدى ـ فى نهاية المطاف ـ أن يتنازل أحد الطرفين عن ثوابته فى مقابل تأكيد ثوابت الطرف الثانى، وهناك البـعض الآخر الذى يخاف منه لاعـتقادهم أنه مؤامـرة تهدف إلى تذويب الفوارق بين الأديان.

على هـذا النحـو، نؤكـد أن الإطار الخـاص لهـذه الإشكاليـة هوالإطار المصـرى العربى (المسيحى ـ الإسلامى فى مصر)، وإن أشرنا أحياناً إلى الإطار العالمى من أجل توضـيح العـلاقة بين الشـرق والغـرب. غيـر أن هذا يجىء فى الإطار العـام. وهوما يجعل الحوار ـ هنا ـ هوبمثابة فتح بنية الخطاب المغلقة حتى تتفاعل مع خطاب غريب عنها، أوخاضع للخطاب المسيطر، وبذلك تتزعزع سيطرة الخطاب السائد، وتدعولمراجعته ولإيجاد (أصوات أخرى) بجانبه.

وعن بداية تجارب الحوار فى القرن العشرين(٣٢)، نجد أنها قد بدأت كتـجربة غربية بين الكنائس الغربية والأمريكية وبين المسلمين فى خمسينيات القرن العشرين حيث انعقدت عدة لقاءات، ولكنها لم تسفر عن نتيجة بسبب التوجهات والقضايا المختلفة لطرفى الحوار. غير أن ستينيات القرن شهدت انعقاد المجمع الفاتيكانى الثانى (بين عامى ١٩٦٢ و١٩٦٥ م)، وهوما يعد علامة تحول بارزة فى العلاقة، بل فى نظرة المسيحية الغربية إلى الإسلام.

وفى هذا الصدد يُعد كل من: أمانة السر للعلاقة بغير المسيحيين بالفاتيكان،

ومكتب العلاقات بين الأديان بمجلس الكنائس العالمى، هما من أهم مؤسسات الغرب فى الاهتمام بهذا الحوار.

أضف إلى هذا، العديد من المراكز والأقسام الجامعية، منها:

- فى الولايات المتحدة الأمريكية: مركز دانكان بلاك ماكدونالد (بجامعة هارتفورد)، ومركز التفاهم الإسلامى المسيحى (بجامعة جورجتاون)، وقسم الديانات (بجامعة تامبل فى فيلادلفيا).
- فى الفاتيكان: المعهد البابوى للدراسات العربية والإسلامية.
- فى ألمانيا: جامعة فيليبس فى ماربورج.
- فى سويسرا: جامعة لوزان.
- فى إنجلترا: مركز دراسات الإسلام والعلاقات المسيحية ـ الإسلامية فى كليات سلى يوك فى برمنجهام.
- فى هولندا: جامعة أمستردام الحرة.
- فى اليونان: جامعة بانتيوس فى أثينا.

بالإضافة إلى المؤسسة الدولية لحوار الأديان السماوية وتعليم السلام ADIC، ومؤسسة الأبحاث والحوار بين أتباع الأديان والثقافات بجينف التى تأسست فى شهر مايو سنة ١٩٩٩ بهدف بناء جسور جديدة للفهم والتقارب بين أتباع الديانات السماوية، ولإزالة سوء الفهم الذى نشأ بسبب شح المعلومات والحملات الإعلامية المغرضة [٣٣].

أما عن التجارب العربية للحوار المسيحى ــ الإسلامى [٣٤]، فهى تقتصر على عدة تجارب محددة، منها:

- فريق الأبحاث الإسلامية ـ المسيحية، والذى تأسس فى تونس. وصار له فروع فى كل من: الرباط، وباريس، وبروكسل. واستطاع هذا الفريق أن يعتمد بعض المقاربات المشتركة، والتى أصدرها فى عد كتب، منها: الدين والدولة، والإيمان والعدالة.

ـ جامعة أهل البيت بالأردن، وهى تقدم نوعاً من التعليم المتكامل والمتوازن فى الأمور الدينية والدنيوية. كما تنظم لقاءات وندوات مع المدارس والكنائس والقيادات الفكرية والدينية العديدة.

ـ الفريق العربى الإسلامى ـ المسيحى للحوار الذى ظهر من خلال مجلس كنائس الشرق الأوسط، وهويقوم بشكل ملموس ومستمر بتفعيل الحوار من خلال اللقاءات والندوات، وعلى سبيل المثال: ندوة «مسلمون ومسيحيون معاً من أجل القدس» التى عقدت فى شهر يونيو سنة ١٩٩٦ ببيروت، وندوة «التراث الإبراهيمى والحوار الإسلامى ـ المسيحى» التى عقدت فى شهر يوليو سنة ١٩٩٨ ببيروت، وندوة «العيش المشترك، والتوترات الدينية فى بعض البلدان العربية» التى عقدت فى شهر مارس سنة ٢٠٠٠ ببيروت.

ـ بالإضافة إلى تجارب لبنان فى الحوار المسيحى ـ الإسلامى، من خلال:

١ ـ معهد الدراسات الإسلامية ـ المسيحية التابع لجامعة القديس يوسف للآباء اليسوعيين.

٢ ـ المعهد العالى للدراسات الإسلامية التابع لجمعية المقاصد الخيرية الإسلامية.

٣ ـ مركز الأبحاث للحوار الإسلامى ـ المسيحى التابع للآباء البولسيين.

٤ ـ مركز الدراسات المسيحية ـ الإسلامية التابع لجامعة البلمند.

ومن العام (الغربى) إلى الخاص (العربى) و(المصرى)، آثرنا التركيز على الإطار المصرى لتميزه ولخصوصيته التى نؤكد عليها فى هذا السياق.

لقد أصبح الحوار مصطلحاً متداولاً كثيراً فى الآونة الأخيرة للتعبير عن أن كل طرف، صاحب دين أوعقيدة يرى الطرف الثانى(*) جديراً بالاحترام والمناقشة والتقدير كحق طبيعى لكل منهما، فهوتعبير عن الوحدة الإنسانية (٣٥).

(*) آثرنا أن نستخدم هنا مصطلح «الطرف الثانى» للدلالة على المشاركة فى الوطن الواحد، بدلاً من مصطلح «الآخر» الذى يُوحى بالفرقة لما يحمله واقع الآخر من دلالة تهدف إلى الاختزال، وفى إضافة تنزع إلى التعميم والتذويب، وفى نسبة ترمى إلى الاستبعاد، وفى صلة تقود إلى التجنب السلبى.

وهو ما يتم من خلال ترسيخ القواعد التى تحكم الحوار، وذلك على النحو التالى:

- فهم كل طرف للطرف الثانى كما يريد هو أن يكون مفهوماً.
- الحوار هو دعوة ليزداد كل طرف تفهماً لمعتقداته كى يستطيع عرضها وإبراز قيمها السامية.
- الإيمان بأن من يؤمن به كل طرف هو (الله) المعتنى بجميع البشر.

إن الحوار[٣٦] ينقلنا من الاستبعاد إلى الاستيعاب، ومن الرفض إلى القبول، ومن التصنيف إلى التفاهم، ومن التشويه إلى الاحترام، ومن الإدانة إلى التسامح، ومن العداوة إلى الألفة، ومن التنافس إلى التكامل، ومن التنافر إلى التلاقى، ومن الخصومة إلى الصداقة.

وبالتالى، ينبغى علينا أن نضع نصب أعيننا بعض الأهداف[٣٧] التى نذكر منها على سبيل المثال ما يلى:

- الاحترام المتبادل بين جميع أطراف الحوار، واعتراف كل طرف بخصوصية الأطراف الأخرى.
- حرية الاختيار التى تعطى لكل طرف من أطراف الحوار حقه فى قبول أو رفض أى فكرة أو أى رأى.
- العدالة بمعناها الواسع فى الحكم، وبإعطاء كل ذى حق حقه.
- المساواة فى العلاقات بين الناس دون أدنى تمييز بسبب اللون أو اللغة أو الجنس أو الدين.
- التسامح هو خلق إنسانى أصيل يقوى الأواصر الاجتماعية.

على هذا النحو، يُمكننا أن نحدد عناصر أو عوامل محددة تقوم عليها أصول المواطنة المعاصرة لكى نتمكن من التعرف على المنهج السليم للحوار[٣٨]:

- موقف الإسلام من المسيحية: حيث يُكن القرآن الكريم كل التقدير والاحترام للمسيحية ولكتابها المقدس.

ـ طبيعة مصر: إن صلة المصريين بالأرض سابقة على المسيحية والإسلام.

ـ اللغة الموحدة: إذ ساعدت وحدة اللسان العربى فى مصر منذ القرن العاشر الميلادى على صنع تصور عام، بالإضافة إلى تكوين الوعى الذى يربط بين المصريين جميعاً، ويُعبر عن العلاقات فيما بينهم.

ـ خبرة العقل المصرى: من قبل المسيحية، ومعها، وإلى الإسلام حيث اقتنع المصريون فى النهاية بأن الدين لا يستنكر الواقع، وليس مصدراً أوسندا أوقيداً لممارسة السلطة على صعيد الواقع، لأن المكان الطبيعى لرجال الدين ليس فى صفوف الحاكمين، بل فى قيادة المحكومين الثائرين.

إن الحياة الواحدة التى تجمع المصريين جميعاً فى بوتقة واحدة (الآن)، وتحت ظروف اقتصادية واجتماعية مماثلة هى التى قدمت مصر كنموذج تقوم الحياة فيه على مبادئ أسهم الجميع فى صياغتها والرضا عنها وبها، من خلال كل هذه العناصر أوالعوامل المشتركة (لقرون عديدة)، والتى تفاعلت واندمجت مع بعضها البعض بمختلف العلاقات والصلات.

ونذكر هنا، أيضاً، أنه من الجانب الفلسفى لا يمكن أن يفهم الإنسان طبيعة تفرد ذاتية شخصيته بغير اختبار التعايش مع الآخرين، وبذلك كان الوطن المصرى، و«المواطنة» المصرية والوحدة الوطنية. كما ساعدت ثنائية الدين فى مصر بين المسيحية والإسلام على مدى أربعة عشر قرناً فى صياغة الموقف الواقعى والوعى المشترك الذى يفرز الفكر الموحد، مما نتج عنه شعور الجماعة الوطنية المصرية أكثر فأكثر باحتياجها إلى بعضها البعض كوحدة متكاملة (بداية من وحدة الهوية والمصير، ووصولاً إلى وحدة التراث الذى أنبتته هذه الأرض وغذته بأسباب البقاء والنمو)(٣٩).

ويُمكن هنا أن نسجل بعض المواقف الدالة على ما سبق(٤٠)، فنجد الشيخ محمد عبده عندما ناشد أبناء وطنه لأن يكونوا فوق الخلافات لأن الوطنية عبارة عن تعاون جميع أهل الوطن الواحد. أما عبد الله نديم فقال: (أوصيكم بكلمة الاتحاد، والتمسك بحبل الائتلاف)، كما حذر قائلاً: (لابد من سد الأذن عن سماع الأصوات الأجنبية التى تحرك النفوس وتظلم القلوب). كما أوضح يعقوب

صنوع بأن الطريق إلى الوحدة الوطنية هومكافحة الأباطيل التى تفرق بين مسلمين ومسيحيين . . . بإظهار سماحة القرآن وكلمة الإنجيل .

على هذا النحو ، إذا نظرنا إلى تاريخ العلاقات بين الغرب المسيحى والإسلام فى القرون الماضية ـ بوجه عام على مستوى العالم ـ لوجدناه تاريخ نزاع وصراع طويل ، فلم يكن تاريخ أخوة تربطهم ببعض أواصر المحبة والإخاء ، رغم تكثيف العلاقات الثقافية بما فيها تبادل العلم ومقومات الحضارة وتوثيق العلاقات الاقتصادية . وإذا أعدنا قراءة تاريخ هذه العلاقات ، لوجدنا أن المرجعية الأساسية لهذا الصراع الحربى والنزاع السياسى هى مرجعية سياسية تأخذ الإطار العام فى شكل المرجعية الدينية ، مما أثر فى بعض مراحل النقاش العلمى والجدل الدينى بين المسيحيين والمسلمين . . محولاً الاتجاه العام للعلاقة إلى ميدان للتهجم على الخصم ودفع عقائده ومقومات إيمانه والحكم عليها بالضلال والعبث الدينى(٤١) ، وهو ما جعل المسلمين ينظرون إلى الغرب نظرة توجس وريبة . . تتماها فى أحيان كثيرة مع المسيحية ، ويعود منبعها إلى تاريخ الغرب قديماً فى احتلال بلادهم وتمزيقها ، وتسخير التبشير لمآربه السياسية . وما يحدث فى الحاضر من دعم قوى أودول تضطهد أوتذبح أخوة لهم فى الدين ، ويعتبرون ذلك مسيحية أوصليبية جديدة . وهوما جعل المسيحيين العرب يميزون أنفسهم فى المقابل عن هذا الغرب الاستعمارى الذى لا يجدون فى سياساته ما يقربهم إليه(٤٢) .

وعلى الرغم من هذا النوع من العلاقات ، وبعيداً عن الأهداف والمصالح السياسية ، فإننا نجد فى مصر ـ بوجه خاص ـ نوعاً آخر من الحوار الدينى القائم على البحث المشترك للمزيد من المرتكزات المعرفية والحقيقية لإظهار وتوسيع الأرضية الخصبة والمساحة المشتركة بين المسيحية والإسلام .

لقد احتفلت الأمم المتحدة فى سنة ١٩٩٥ بعام التسامح ، ومنه التسامح الدينى الذى بدوره يجعلنا نجاوز العلاقات المشتركة ، ليس فقط بالتعايش بين المسيحى والمسلم أوالمسلم والمسيحى ، بل ـ أيضاً ـ بالحب والتوصل إلى أبعد من فكرة التسامح ، بمعنى المصالحة والمحبة المتبادلة بعد أن أسأنا فهم بعضنا البعض فى الماضى الذى لا يمكن أن نتجاهله ، بل نقبله ونتجاوزه لننفى رواسب الماضى فى الحاضر ،

ونتطلع إلى المستقبل بسلام وأمان . فالمسيحية قامت بدور مؤثر فى الأحداث والتحولات التى تمت فى أمريكا اللاتينية وأوروبا الشرقية والاتحاد السوفيتى (السابق)، كما فى العالم الإسلامى الذى يحتل بموقعه الجغرافى السياسى فى قلب عالم الجنوب ومركزه حيث يقوم الإسلام بدور دينامى فى الوعى السياسى لدى شعوب تلك البقعة المؤثرة فى العالم.

والسؤال الذى نطرحه (الآن) هو: هل تستطيع المسيحية والإسلام فى حواراتهما المستقبلية معاً أن يلعبا دوراً إيجابياً من أجل بعث جديد للعالم الممزق والمنشطر بالصراعات والحروب؟!!

إن الدين كعقيدة راسخة فى كيان الإنسان لا إكراه عليها، بمعنى أنه لا إجبار لأحد على قول أوفعل لا يريده عن طريق التخويف أوالتعذيب أوما يشبه ذلك. فالإكراه على الدين لا يأتى بمؤمنين صادقين بقدر ما يأتى بمنافقين وكذابين(٤٣). كما أن الأديان لا تتقاتل فيما بينها رغم الاختلاف العقيدى أوالتشريعى أوالطقسى. والدين لا يذهب إلى ميادين القتال، غير أن البشر المعتنقين لهذا الدين أوذاك هم الذين يتقاتلون طبقاً لمصالحهم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية. وبالتالى، صارت للأديان فى العلاقات والنزاعات الدولية أدوار وتوظيفات يختلف حجمها ونوعياتها حسب كل مرحلة تاريخية(٤٤).

وإذا حاولنا رصد الدين وتوظيفاته فى العلاقات الدولية؛ نجد أنه يلعب دوره من خلال شروح وتأويلات بشرية، ثم هناك توظيف الشروحات الفقهية والتأويلات السياسية البشرية كإطار أيديولوجى فى ظل خطاب سياسى للسلطة. كما تلعب الأديان السماوية والوضعية أدواراً أساسية ـ خاصة فى ظل تطور الرأسمالية الغربية وأسواقها المتقدمة ـ فى التشبيك بين المنظمات السياسية ـ الدينية، ويظل دور الدين فى السياسة بحسب الإطار الثقافى والتاريخى والاجتماعى الذى يتحرك داخل توازناته وأطره المرجعية وهياكله(٤٥).

ومن ثم، يكون اللجوء إلى الدين كإطار توازنى وحمائى ونفسى ورمزى لا يحتاج إلى ثقافة مركبة لمن يعودون إلى مرجعيته لما يمتلكه من إجابات عن الأسئلة الوجودية التى ينطق بها قلق العالم المتحول. فأصبح الدين غطاء لبناء الحدود بين

الهويات بعد تفكك الأطر الأخلاقية ـ الشمولية السياسية من جانب، وتحالف الدين فى بعض المناطق ـ الجيوسياسية، والجيودينية مع القومية والعرقية والطوائف من جانب آخر (٤٦).

إذن، إننا أمام بروز نمط فريد واستثنائى وغير متوقع من الدور المركزى للدين كأحد أهم أدوات السياسة الخارجية للدول. . سواء كونه حواراً وتفاعلاً وعيشًا واحدًا، أومصدراً من مصادر النزاع، وقناعًا للتغيير السياسى.

ونعتقد أن المستقبل يحتم علينا جميعاً احترام الخصوصيات العقائدية لكل من الديانتين (المسيحية والإسلام) وفقاً لما تنص عليه المصادر الدينية لكل منهما، والعمل على فتح أبواب التعاون المثمر بينهما على اعتبار أنهما يتجهان إلى رب واحد يدينان له دون غيره بالربوبية.

ويُمكننا أن نحدد محددات جديدة كمنهج للعلاقة بين المسيحيين والمسلمين كقاعدة أساسية، نوجزها فيما يلى:

- الشهادة المشتركة بوحدانية الله والإيمان به.
- التأكيد على قيمة العدل فى المجتمع.
- التأكيد على المحبة والتعاون فى معاملة الأفراد.
- إقامة مجتمع إنسانى متضامن ومنفتح. وذلك لتأكيد أن المستقبل مشترك للجميع، وبالتضامن مع الجميع.

إن فكرة الحوار تعمل على استقرار ثوابت مركزية ومنطلقات كل طرف (المسيحى والمسلم) لا يحيد عنها (٤٧). وإذا كنا نؤمن بالحوار، فإننا نؤمن ـ أيضاً ـ بآداب الحوار، كما نص عليها القرآن الكريم (٤٨)، حينما قال: ﴿ادْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [النحل: ١٢٥]. فهناك دعوة وجدال، دعوة للموافقين وجدال للمخالفين، والدعوة هى مخاطبة العقول بالحكمة ومخاطبة القلوب بالموعظة الحسنة، أما المخالفون فهم يجادلون ولكن بالتى هى أحسن.

وهذا ما نص عليه القرآن الكريم فى مجادلة أهل الكتاب، قال: ﴿وَلا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلاَّ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلاَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأُنزِلَ إِلَيْكُمْ﴾ [العنكبوت: ٤٦]. فالمسيحيون لهم خصوصية تميزهم عن غيرهم بوصفهم أقرب أهل الكتاب مودة للذين آمنوا، أما اليهود فإنهم غلاظ بطبيعتهم وبما عندهم من حسد ومكر، ولذلك قال القرآن الكريم ﴿لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِّلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُم مَّوَدَّةً لِّلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى﴾ [المائدة: ٨٢] (٤٩).

واهتم القرآن الكريم بأهل الكتاب بوجه عام وبالمسيحيين بوجه خاص، وفى القرآن الكريم ثلاث سور تؤكد على قرب المسيحيين من المسلمين، وهى: سورة آل عمران وسورة المائدة وسورة مريم. وهذا كله مما يقرب المسافة بين المسيحيين وبين المسلمين.

وقد كان من الممكن أن يكون هناك حوار إسلامى يهودى (٥٠) أوحوار مسيحى شرقى - يهودى على أساس أن اليهود من أهل الكتاب وأهل دين سماوى، خاصة أن هناك قضايا جوهرية تحث على ذلك، وعلى سبيل المثال: قضية القدس الشريف، وقضية فلسطين، وقضية المسجد الأقصى، وقضية دير السلطان والمقدسات المسيحية، وقضية شعب يُقتل وتنتهك حقوقه على جميع المستويات.

من أجل هذا، كان الحوار الأقرب والأكثر إيجابية وجدوى (٥١) هوالحوار المسيحى - الإسلامى الذى أصبح أمراً لابد منه فى عصرنا هذا. وأصبح من الضرورى البحث عن الثوابت المشتركة والحوار للوصول إلى أهداف إيجابية.

نؤكد مرة ثانية، على أن الحوار الذى يعنينا هوالحوار المسيحى - الإسلامى بوجه عام، وفى مصر بوجه خاص. وبالتالى، لا يعنينا هنا الحوار بين الشرق والغرب إلا فى الإطار العام، كما نؤكد - أيضاً - أن الحوار مع المسيحية كدين، وليس مع الصليبية(*) كاتجاه / تعبير سياسى. . يُقصد به كل من يرفع شعارات كاذبة بهدف

(*) نؤكد على تحفظنا من مصطلح «الحروب الصليبية»، ونفضل بدلاً منه «حروب الفرنجة»، لأنها بعيدة تماماً - كما نعلم جيداً - عن رمز الصليب الذى يشير إلى المسيحية كدين وعقيدة. كما أن مصطلح «حروب الفرنجة» أو«حروب الأفرنج» هو المصطلح الذى ذكره المؤرخون العرب والمسلمون، ولم يذكروا «الحروب الصليبية» أو«حملة الصليب» أو«الصليبيون». وهو المصطلح ذاته الذى استخدمه الرئيس الأمريكى جورج دبليوبوش أثناء ضربه لأفغانستان عقب أحداث الثلاثاء ١١ سبتمبر سنة =

الوصول من خلالها إلى تحقيق مصالح سياسية. وهى الغزوات التى استمرت على مدى قرنيين من الزمان (بين عامى ١٠٩٦ و١٢٩١ م) (٥٢).

وفى هذا السياق، يُمكن أن نرصد بعض العقبات التى تقف أمام هذا الحوار، والتى نجملها فيما يلى:

- عدم الاقتناع بقيمة الحوار بين الأديان.
- الشك فى أهداف الطرف الثانى فى الحوار.
- تأصيل منقوص فى الإيمان الشخصى.
- معرفة وإدراك غير كاملين لمعتقدات وممارسات الأديان الأخرى، مما قد يؤدى إلى عدم تقديرها.
- فهم خاطئ للمصطلحات (اهتداء ـ حوار ـ علمانية).
- اكتفاء ذاتى بما لدى كل طرف.
- الروح الجدلية عند التعبير عن القناعات الدينية.
- عدم السماحة التى تزداد خطورتها عندما تختلط بعوامل سياسية.
- عدم التجاوب المتبادل فى الحوار.

بالإضافة، إلى الخلط الشديد بين المسيحية الغربية وبين المسيحية الشرقية بوجه عام (والقبطية بوجه خاص)، فنجد ـ قديماً ـ أن حروب الفرنجة استخدمت الدين كشعار لإنقاذ المقدسات المسيحية من أيدى المسلمين. وهوما أدى إلى تحول الجدال إلى صخب.. أدى إلى وجود فقه الحروب الدينية وآدابها التى تتسم بكونها خليطًا بين التهجم والدفاع(٥٣). وقد نتج عن هذه الحروب فى العصور الوسطى بوجه خاص(٥٤):

= ٢٠٠١. ومن المعروف أن الولايات المتحدة الأمريكية حين دخلت الحرب العالمية الثانية قد استخدمت التعبير نفسه على لسان الجنرال إيزنهاور للدلالة على تعبئة شعوبهم من خلال توظيف البُعد العقيدى. ويُمكن أن يُطلقوا ذلك على الحملة ضد المخدرات أوالجريمة أوالفقر.

- زرع بذور العداء المستحكم بين الشرق (الإسلامى) والغرب (المسيحى)، وهوما أدى فى نهاية الأمر إلى انطواء الكنائس الشرقية على ذاتها، مما تسبب لها فى العديد من المشاكل فيما بعد، بداية من التقوقع على تراثها، ووصولاً إلى الاحتجاب عن المشاركة فى العمل العام.

- سيطرة الأساطير والخرافات البعيدة كل البعد عن أصول المسيحية وعن أصول الإسلام، فنشأ تراث أدبى وفقهى عربى يدعوإلى الانتقام من المسيحيين، كما ظهر فى أوروبا أدعياء يشحنون العقل الغربى للانتقام من المسلمين.

ونجد - حديثاً - من يردد فى الغرب أن الإسلام هوالخطر العالمى القادم، ويصفونه بالخطر الأخضر، وذلك بعد زوال الخطر الشيوعى الأحمر. غير أن هذا كله لا يعبر عن رأى الكنيسة الوطنية أى الكنيسة القبطية فى مصر. لكن الواقع - كما ذكرنا من قبل - هوالخلط بين أقباط مصر ومسيحى الغرب.

إن أحد أهم منطلقات الحوار هوالتركيز على المساحة المشتركة بيننا، ويُمكن أن نحدد عدة مستويات للحوار المسيحى ـ الإسلامى[٥٥]، كالتالى:

أولاً: الحوار العقائدى أى أن لكل دين عقيدته، ولا يجب الجدال فيها لأنه أمر غير مُجد، ولا سبيل إلى الوصول إلى فائدة منه إلا بين خاصة الخاصة الذين تتوفر لديهم خلفية لاهوتية وفلسفية وعلمية، لكى يستطيعوا أن يتباحثوا فى جوتسوده روح الإخاء والاحترام المتبادل والانفتاح الفكرى.

ثانياً: الحوار الاجتماعى بغرض الاحترام الدينى المتبادل، وتقرير حرية العقيدة والحقوق الدينية والمساواة والسلام والمحبة، ونبذ أوجه التعصب والكراهية بين الأديان بتطبيق الشريعة الإلهية الموجودة فى كل قلب (الضمير). واحترام حقوق الإنسان التى تضمن رعاية حق الله، وبالتالى يمكن الوصول إلى نتائج مُرضية، لأن الحوار المسيحى - الإسلامى فيه استبعاد للقضية المسيحية أوالإسلامية التى مصدرها الجهل وحده، وأصبح نبذ هذه القضية منطقاً يفرضه العصر الذى نعيشه.

ثالثاً: الحوار الثقافى وهومُجد جداً بين الأديان المتعددة للتعارف على بعضها، وتقوية الروابط وأوجه التعاون الثقافى بينها من خلال تبادل الثقافات وإثراء كل

ثقافة بالأخرى، حيث حققت الثقافتان المسيحية والإسلامية روائع فى الأدب والعلوم والفنون. وإذا كانت الحضارة الإسلامية غير قائمة (الآن) فتاريخها ما زال قائماً، وبالتالى فالحضارة الإسلامية لا تزال قائمة بصورة مختلفة عما كانت عليه فى الماضى لأنها من أكبر الحضارات ولا يمكن إنكارها. لذلك لابد أن تتفاعل مع هذه الحضارة من جانب، ومع تاريخ هذه الحضارة من جانب آخر، والذى يُمثل ثروة كبيرة جداً من الإنجازات الإنسانية.

رابعاً: حوار الحياة الواحدة التى تشكلها الخبرة الأساسية، وهوحوار الحياة الذى يعنى التبادل والمشاركة والتعايش؛ لأنه حوار يستند إلى شيوع المبدأ التعاونى بين المتحاورين المتفاعلين فى إقامة التعاون، والابتعاد عن الصدام لتفعيل سيناريوهات تتفق مع أجندتنا الوطنية ومصالحنا المستقبلية، بالإضافة إلى احتواء السيناريوهات غير المرغوب فيها(٥٦).

ويترتب على هذا الحوار، التركيز على الخطاب الدينى المطروح الذى يؤكد على الجوانب الإيجابية، وتدعيم الحوار، ورفض القتل والعنف بكل أنواعه وأساليبه(٥٧) بين أهل الإيمان من المسيحيين والمسلمين معًا.

أما عن أشكال الحوار(٥٨)، فهى متعددة، منها:

- الحوار الذى ينشأ من لقاءات رجال الدين، ولا سيما فى الأزمات وأزمنة الصراعات.
- الحوارات التى توحى بها أوترعاها الحكومات أوالقوة السياسية.
- حوار المؤمنين أفراداً كانوا أم مجموعات، أم مؤسسات دينية.
- حوار «المواطنة» الذى يؤكد على المشاركة والمساواة.
- الحوار الأكاديمى المتخصص فى العلوم الدينية.

على هذا النحو، نجد أن المحور المشترك بين جميع الأديان هوالعدالة والسلام، وليس هناك دين يدعوإلى الحرب لما تتسم به الأديان فى هدفها الأساسى لتمجيد الله وعبادته وترسيخ الأخلاق عند البشر. فالمسيحية والإسلام دينان كبيران

موحدان، لهما جذور عديدة مشتركة، وبينهما تقارب ونبل المقصد، والحث على الفضيلة. كما أن كل دين يحاول أن يجد فى الدين الثانى ما هوطيب وحسن وملائم لتحقيق الانسجام بوحدة الهدف (تمجيد الله وتحسين أخلاق البشر).

إذن، فالحوار هونوع من أنواع العبادة، وإذا كان نص قانون الإيمان المسيحى يؤكد على: (أؤمن بإله واحد)، كما أن من أهم معتقدات الإسلام هوالإقرار بأنه: (لا إله إلا الله)؛ نجد أنهما معاً يقدمان للذين يحبذون الحوار المسيحى ـ الإسلامى ميداناً ممتازاً للتبادل الخصب المفيد حسب المحددات التالية[٥٩]:

أولاً: الإيمان المشترك بالله من حيث:

- الإقرار بوجود الله.
- الله يحب البشر.
- الله هوالحميد المجيد.
- الله يحيى الأموات.
- الله واحد، حى، قيوم.
- الله ذوالغفران والرحمة.
- الله يرسل الأنبياء.
- الإنسان يُقدم لله العبادة.

ثانياً: فكرة الإنسية لأن:

- الإنسان هوقلب العالم فى المسيحية والإسلام.
- هناك حقوق لله غير قابلة للإسقاط، ولها الأولوية (مثل: العبادة).
- الإيمان بالله فى المسيحية والإسلام أحدث حضارتين وثقافتين أثرا فى جميع أنحاء العالم.

ثالثاً: التقارب المسيحى ـ الإسلامى وذلك من خلال:

- تعميق معرفتهم بالله والوحى والتفسير والكتب المقدسة.
- تحقيق المساواة وحرية العبادة والدين.
- خدمة الغير على اختلاف دينه وجنسه.

ـ التبادل الثقافي المشترك، وعلى سبيل المثال: تحقيق النصوص ونشر المجلات وتنظيم المؤتمرات.

إن سماحة القرآن الكريم (الله من خلال علم الكلام الإسلامي)، ترتكز على أفكار ثلاث أساسية[٦٠]، هي:

١ ـ الله هو واحد أحد.

٢ ـ الله خالق، وهو الحكم، وبيده الثواب والعقاب.

٣ ـ الله على قدير رحيم.

بقي أن نركز على حقيقتين ليتم الحوار فيهما على أفضل مستوى[٦١]:

*** التمييز بين الواقع العملي والمعتقد الإيماني:**

بمعنى التمييز بين ما هو مقبول علمياً لدى الجميع وبين ما يرجع إلى معتقد المؤمن، مثل: كون الإنجيل والقرآن أتيا على أيدي بشر معروفين، هو أمر واقع تاريخي لا جدال عليه، أما أنهما أُنْزِلا من عند الله، فهذا أمر إيماني لا يقبله إلا أصحاب كل دين.

*** الحوار القائم على الصدق والصراحة:**

بمعنى أنه لا يُقام الحوار على المساومة والمسايرة، فالمطلوب هو الصدق والصراحة بالمحبة واللطف، وتفهم (الطرف الثاني) بحوار صريح متميز ينظر إلى العوامل المشتركة والعوامل المختلفة معاً، ولا نكتفي بالمشترك أو نخفي المختلف أيضاً.

وبعد، نناقش في إيجاز المقولة التي تؤكد صراحة على أنه من لم يؤمن برسالة محمد ﷺ فهو كافر[٦٢] معتمدين في ذلك على ظواهر النصوص[٦٣]. ونؤكد على أن الأقباط المسيحيين ليسوا من الكفار كما حاول البعض أن يردد، فكل من المسلمين والمسيحيين موحدون بالله[٦٤]. فنحن نشترك كمسيحيين ومسلمين في الإيمان بوجود الله، وإن اختلفت وجهات النظر في صفات الله. وهذه سُنة كونية[٦٥].

ونعتقد ـ قبل كل شيء ـ في أن قضية إيمان أواعتراف المسيحيين بالإسلام كدين هوأمر واقع غير قابل للنقاش، بل يتأكد لدى المسيحيين أكثر فأكثر عند اختبار مبدأ التسامح وتقنين قاعدة العدل والمساواة ـ في الإسلام ـ بين أبناء الوطن الواحد.

ولا يعني عدم ذكر الرسول ﷺ أوالإسلام في الكتاب المقدس (الإنجيل) هوعدم اعتراف المسيحيين به، فالكتاب المقدس يسبق القرآن الكريم تاريخياً.

ونؤكد أن المسيحيين يحترمون القرآن الكريم وبالتالي الدين الإسلامي، وهذا لا ينفي الاختلاف بين المسيحية والإسلام في بعض القضايا العقائدية، وعلى سبيل المثال: التثليث والتوحيد، وصلب السيد المسيح. وهوالموقف الذي اتخذه المسيحيون العرب خلال العصور المختلفة[٦٦]، وعلى سبيل المثال: موقف البطريرك تيموثاوس الأول عام ٧٨١ م في حواره مع الخليفة المهدي، وموقف إيليا النصيبي عام ١٠٢٦ م في حواره مع الوزير أبي القاصم بن علي المغربي.

وإن كنا نؤكد هنا ـ أيضاً ـ على اختلاف نظرية الوحي بين المسيحية والإسلام، فالوحي في المسيحية ليس حرفياً، وإنما فكري، بمعنى أن الله يلهم الكاتب الفكرة ليعبر عنها بأسلوبه مع عصمته من الخطأ. أما الوحي في الإسلام هووحي حرفي دقيق[٦٧].

بقي أن نذكر بعض الملاحظات، والتي نعتقد في أهميتهم:

أولاً: هناك مستويات للإيمان، ويظهر الفرق بين هذه المستويات في درجة إيمان الفرد (المسيحي أوالمسلم) بدينه، ودرجة إيمانه واقتناعه بالدين المختلف عن دينه، واقتناعه بالحق في الاختلاف. غير أن هذا لا يعني عدم الالتزام بمدى درجة الاحترام والتقدير التي يكنها كل طرف للدين الثاني. والتركيز على نقاط التلاقي في العقيدة والأخلاق.

ومن المهم أن يدعم الخطاب الديني قيمة الحوار من خلال منظومة حقوق الإنسان المتمثلة في[٦٨]: البعد الإنساني، والبعد اللاهوتي والفقهي (إعادة تفسير مفهوم الحق المطلق لجماعة ما)، والبعد الاتصالي (بالحوار الحقيقي، ووضع الطرف الثاني في وعي الطرف الأول).

ثانياً: يجب على المرجعيات الدينية المسيحية والإسلامية أن يُعيدوا قراءة مواقفهم وإعادة صياغتها تجاه بعضهم البعض من جانب، وتجاه مجتمعاتهم من الجانب الآخر. فليست الأحضان والقبلات بين هذه المرجعيات هى التى سترسخ مفهوم الحوار فى إطار الثقة المتبادلة، بعيداً عن كل ما يُعكر صفو العلاقات. كما ينبغى علينا عند دراسة تاريخ العلاقات بين الشرق والغرب، أن ننأى بالإسلام ديناً، وبالمسيحية ديناً، عن دوافع وأسباب الحروب التى اتخذت من الصليب راية، فهى لم تكن موجهة ضد الإسلام، بل حاربت بلاد المسلمين فى محاولة للخروج من أزمات اقتصادية ومجاعات وحروب لاستلاب الغنائم والثروة. وذلك كما حدث تماماً فى كثير من الفتوحات الإسلامية المتأخرة[٦٩].

ثالثاً: يجب أن نؤكد على أنه إذا كانت هناك أخوة فى الدين، فهناك ـ أيضاً ـ أخوة فى الوطن وفى القومية، وهى تعنى الالتزام بالولاء والانتماء للوطن والتمسك به. ونعتقد أن الحوار المسيحى ـ الإسلامى فى مصر هو نموذج لحوار «العيش الواحد»[٧٠] المتساوى فى أصل المواطنة. وهو بالتالى حوار مباشر لا يحمل أكثر من معنى أودلالة. كما يحدث فى الخطاب الدينى الغربى.

ونتذكر هنا رسالة البابا يوحنا بولس الثانى[٧١] التى تؤكد على أن: (الحوار بين الديانات يشكل جزءاً من رسالة الكنيسة التبشيرية، فهوباعتباره طريقة ووسيلة لمعرفة وإغناء متبادلين، لا يتعارض مع الرسالة إلى الأمم، إنه بالعكس، مرتبط بها، بنوع خاص، وهوتعبير عنها.. إن الخلاص يأتى من المسيح، وأن الحوار لا يعفى من التبشير بالإنجيل). وهى رسالة لا تحتاج إلى تعليق لما تحمله من دلالات سلبية. وهوما يؤكد أهمية التمييز بين المسيحية الشرقية فى أمتنا العربية وبين المسيحية العربية فى علاقاتهما بالإسلام.

كما نجد البابا يوحنا بولس الثانى فى رسالة أخرى[٧٢] يؤكد أنه: (من جهة، على الرغم من الانقسامات بين المسيحيين، تتابع كنيسة المسيح وجودها بالملء فى الكنيسة الكاثوليكية الوحيدة؛ ومن جهة أخرى، «أنه توجد عناصر متعددة من التقديس والحق ما زالت قائمة خارج بنياتها»، أى فى الكنائس والجامعات الكنسية التى ليست بعد فى شراكة كاملة مع الكنيسة الكاثوليكية. وعلينا أن نؤكد فى شأن

هذه الأخيرة أن «قوتها مستمدة من ملء النعمة والحقيقة التى استودعها الله الكنيسة الكاثوليكية») .

ويزيد فى الشرح : (أن هناك وجوداً وحيداً للكنيسة الحقيقية ، بينما لا يوجد خارج مجموعاتها المرئية إلا عناصر كنسية ، وبما أنها عناصر من الكنيسة نفسها ، فهى تتوق وتقود إلى الكنيسة الكاثوليكية) .

ومما سبق يتضح موقف الفاتيكان من الطوائف المسيحية غير الكاثوليكية ، والتى أطلق عليها (عناصر كنسية) .

ثم يقول : (فبالنسبة إلى الدين الصحيح ، أكد آباء المجمع الفاتيكانى الثانى أننا نؤمن بأن الديانة الوحيدة الصحيحة قائمة فى الكنيسة الكاثوليكية الرسولية التى أوكل الرب يسوع إليها مهمة أن تعرف العالم أجمع بهذه الديانة) (٧٣) .

وهو ـ بهذا الشكل ـ إعلان يحمل العديد من الدلالات ، وـ أيضاً ـ من التداعيات حول الدين الصحيح والأديان الباطلة أوالكاذبة فيما يبدو .

رابعاً: إن الحوار المراد تحقيقه ، هوحوار الحياة الواحدة والمصير الواحد ، بعيداً عن شبهة الأهداف السياسية للدول العظمى فى سبيل تحقيق المصالح الخاصة لها من خلال الحوار الدينى ، مثلما حدث فى الاجتماع السنوى للجنة المشتركة بين الأزهر الشريف والمجلس البابوى (بالفاتيكان) للحوار بين الأديان(٧٤) بمقر مشيخة الأزهر بالقاهرة فى شهر مارس سنة ٢٠٠١ من مشادات حامية بين أعضاء الوفدين ، عندما أصر وفد الفاتيكان على عدم إصدار أى بيان يُدين الممارسات الإسرائيلية ضد الفلسطينيين بحجة عدم التدخل فى السياسة . وبعد مشاحنات عديدة صدر من اللجنة المشتركة بيان هزيل يأسف لوقوع ضحايا من السكان الآمنين ويُدين العنف والتدنيس الذى من شأنه تعريض الأماكن المقدسة للخطر دون تحديد أى سكان ، ودون ذكر من الذى يُدنس أويصدر منه العنف؟

وهو ما يُعد مخالفاً لنصوص وثيقة الاتفاق التى تم التوقيع عليها فى شهر مايوسنة ١٩٩٨ بالقاهرة بين الأزهر والفاتيكان ، والتى تنص(٧٥) على العمل على مساندة (المظلوم) أياً كانت ديانته ، كما تنص الوثيقة على أنه لا حوار فى الدين أوالعقائد ،

والحوار يدور حول المساحات المشتركة(٧٦). كذلك تشكيل لجنة مشتركة ودائمة للحوار تضم خمسة أعضاء من كل جانب، وتجتمع بصفة دورية مرتين كل عام فى القاهرة والفاتيكان بالتناوب. ومن هذا المنطلق أصبح هناك لجنة دائمة للحوار بين الأديان بالأزهر الشريف.

خامساً: ويترتب على ما سبق، أن الحوار بين الأديان ليس قضية خاصة بالنخب الفكرية والدينية فحسب، بل هو حوار مرتبط بالشعوب داخل أوطانهم فى ظل قبول مبدأ الاحترام والتعاون والتفاهم. وهو الأمر الذى يجعل الخلاف من خلال آليات الحوار، يُمكن أن يتحول إلى مصدر لتأكيد الذات بمعرفتنا لبعضنا البعض.

ولا شك أننا نتعرض الآن ـ كما يتعرض غيرنا ـ فى ظل العولمة إلى إعادة صياغة الذاكرة القومية للشخصية الوطنية، وـ أيضاً ـ إلى إعادة تشكيل العقل المصرى بوجه خاص والعقل العربى بوجه عام تجاه قضايا خلافية ومصيرية.

على هذا النحو، يتم فرض وإحلال بعض المصطلحات التى تم صكها فى الغرب بصيغة عربية متطورة. وعلى سبيل المثال: ما حدث مع مصطلح «التطبيع» الذى تحول إلى «ثقافة السلام» و«قبول الآخر» ثم «الحوار» بمفهومه العام فى إطار التسامح. كما تم إحلال مصطلح «السلام» كتحد فى مقابل «الجهاد» كمغامرة. وعلى الرغم من أن هذه المصطلحات والمفاهيم ذات دلالة إنسانية وأخلاقية سامية، فإن ما يُفسدها هو الغرض الحقيقى منها، والذى يؤدى إلى الخضوع والاستسلام فى نهاية الأمر.

وهو ما يجعلنا، نؤكد على أهمية أن يكون الحوار بين المسيحية والإسلام بعيداً كل البعد عن الأهداف والمصالح الخاصة على جميع المستويات. بالإضافة إلى عدم تسييس هذا الحوار.

سادساً: نعتقد أن الحوار الدينى الشعبى فى مصر أى بين أبناء الوطن المسيحيين والمسلمين فى الحياة اليومية بإيجابياتها وسلبياتها وبمميزاتها وهمومها، هو نموذج فعلى للحوار الذى يجب أن يكون بعيداً عن النخب الدينية. وهذا لا ينفى بالطبع وجود عقبات.

وبالتالى، فقد حان الوقت لننقى ذاكرتنا من رواسب الماضى، مهما كانت سلبية ومؤلمة ونتطلع نحو المستقبل (٧٧).

سابعاً: إن الدعوة للحوار بين الأديان على مستوى العالم هى هدف إنسانى راق ونبيل، غير أن الأهم هو ضمان التزام الطرف الثانى (الغربى بوجه خاص) منطقة الأمان المحايد فى هذا الحوار، لكى نتجاوز سلبيات الماضى من جانب، وبعيداً عن نظرية المؤامرة الغربية ضدنا من الجانب الآخر.

وهذا لا ينفى الحذر الشديد من بعض الدعوات المغرضة مثل الاقتراح الذى تقدمت به بولا دوبريانسكى (وكيل وزارة الخارجية الأمريكية للشئون الدولية) أمام لجنة الحريات الدينية بالكونجرس الأمريكى بعد أحداث ١١ سبتمبر سنة ٢٠٠١ بتمويل أئمة المسلمين الذى يعارضون الإرهاب ويؤيدون الحرية الدينية والتسامح (٧٨). وهو ما جعل البعض يتساءل: هل قررت واشنطن تمويل الدعوة الإسلامية على مستوى العالم؟ (٧٩).

والغريب أن المؤسسات الدينية فى مصر نهضت فجأة من ثباتها، وبدأت موجة جديدة من النشاط (ندوات ومؤتمرات) تحت شعار «تطوير الخطاب الدينى». وهى بدون شك دعوة حق جاءت فى سياق وتحت ضغوط باطلة.. تؤكد أن التعليم الدينى هو الذى يجعل المواطن المسلم فى حالة كراهية للولايات المتحدة الأمريكية (٨٠). غير أنهم تناسوا أن هذه الكراهية نابعة من القهر السياسى الأمريكى وغياب العدالة، وهو موقف جميع الشعوب العربية بمسيحيها قبل مسلميها.

وفى هذا الاتجاه، لا يمنع أن يتلقى مفتى الجمهورية (د. نصر فريد واصل حينذاك) برقية تهنئة من الرئيس الأمريكى جورج دبليوبوش بمناسبة قرب حلول عيد الأضحى المبارك (٨١).

ثامناً: يُعد التنوع بمثابة قانون طبيعى عام يشمل المادة والإنسان معاً، كما أن الوحدة والاتساق هما الجانب الآخر لهذا القانون، فالتنوع دائماً فى نزوع إلى الوحدة، التى تحوى فى رحمها بذور التنوع والكون بجوانبه المادية والبيولوجية والإنسانية والثقافية، حيث يقوم على الإدارة العاقلة للعلاقة بين مفهومى الوحدة والتنوع. وبقدر ما تتسم هذه الإدارة بإدراك حقائق الواقع بقدر ما يتجه المجتمع الإنسانى نحو التقدم (٨٢).

إن العصر والعالم اللذين نحيا فيهما يفرضان على كل الشعوب والدول التلاقى والتعاون والتعايش والتضامن. ففى الدول الإسلامية أوالعربية أقليات عددية مسيحية نشطة ومتقدمة فى ميادين شتى، وحريصة على حقها فى المحافظة على حقوقها وانتمائها الدينى فى إطار هوية وطنية أوقومية مع الأكثرية الإسلامية. وبالتالى من حقهم إنسانياً وشرعياً أن يعيشوا ويعملوا بسلام وأمان داخل الوطن الواحد لمواجهة التحديات التى تواجه منطقتنا العربية، خاصة التحدى الصهيونى(٨٣).

تاسعاً: لا شك أن الغرب بوجه عام يتعامل من منطلق مصالحه فى المقام الأول. وهذه المصالح لا دخل لها بالدين على الإطلاق بقدر ما تحكمها الآلية السياسية. ولعل قضية قتل المصرى القبطى عادل كراس فى ١٥ سبتمبر سنة ٢٠٠١ قد جاء كرد فعل لأحداث ١١ سبتمبر سنة ٢٠٠١. وقد بات مؤكداً أن مرادف «العربى» فى الغرب يشمل المسيحى والمسلم معاً. فمفهوم «العربى» أى من أبناء المنطقة العربية من الشرق الأوسط دون النظر إلى لونه أودينه. وكما ذكرنا، فإن كون «عادل كراس» عربياً. كان كفيلاً بإطلاق الرصاص عليه(٨٤). ونذكر هنا أن هناك من تجاوز المدى فى تصعيد تلك الأحداث. ليس فقط كصراع بين الشرق والغرب فحسب، بل ـ أيضاً ـ كصراع صهيونى ـ مسيحى ضد الإسلام(٨٥). وهى الفكرة التى تبنتها فيما بعد ٦ مجموعات من أعضاء اللوبى الصهيونى برئاسة «لورى ماداهان» حيث أرسلوها فى شكل تقرير بعنوان: Why Not ? لأعضاء الكونجرس الأمريكى انطلاقاً من أن مثل هذه الفكرة، وإن كانت تبدون مستحيلة عملياً، غير أنه يمكن أن تكون قابلة للنقاش. ويتساءل هذا التقرير: لم لا نضرب مكة بقنبلة نووية نظيفة، ونهدم ذلك المكان الذى يطلقون عليه الكعبة حى يعرف المسلمون (الإرهابيون) أننا أصحاب الكلمة العليا فى العالم؟(٨٦).

عاشراً: وهوالمنطق نفسه الذى أكده من قبل صموئيل هنتنجتون فى أطروحته حول «صدام الحضارات» عن حتمية الصراع بين الإسلام / الحضارة الإسلامية وبين المسيحية / الحضارة المسيحية(٨٧). وهوما أكده ـ أيضاً ـ من قبل برنارد لويس حينما قدم دراسته عن «صراع الثقافات»، والتى وصف فيها الحروب الصليبية بأنها «حروب مقدسة»(٨٨).

على هذا النحو، فإننا نعتقد ـ إلى حد كبير ـ فى الطرح الذى يؤكد على أنه لا يوجد شيء أسمه صراع الحضارات / صراعً الأديان بقدر ما هوالصراع الدائم المتجدد بين القوى والمصالح [٨٩] وأن تغير اسمه أوشكله، ولكن يظل الجوهر الواحد.

وهو ما يجعلنا نحذر من السقوط فى فخ الطرح الذى يحصر الحوار بين الشرق الإسلامى والغرب المسيحى، ليس فقط لأن هذا الطرح يهمل المسيحية العربية المشرقية، بل ـ أيضاً ـ لكونه يهمل ديانات آسيا (الكونفوشيسية والبوذية والهندوسية)[٩٠]، وهوإهمال متعمد فى اعتقادنا.

وفى هذا السياق، يتناولون ـ أيضاً ـ مصطلح «الأصولية» الذى شاع فى زماننا حتى فرض علينا فهمه رغما عنا بشكل محدد. وهوالمعنى الذى ربط بين «الأصولية» وبين الغلووالجمود وضيق الأفق، وما شاكل ذلك من نقائض ورذائل. وذلك على النقيض من أصل المصطلح وما نفهمه منه كدلالة ورمز.

وبعد، يُمكننا فى هذا الصدد بلورة منظومة جديدة لآليات الحوار المسيحى الإسلامى من خلال:

* تكوين مجموعة من حكماء هذه الأمة (مسيحيين ومسلمين)، وتكون هذه المجموعة بمثابة صمام الأمان لتجاوز الأزمات (على سبيل المثال: حادث عنف أوعملية إرهابية ضد إحدى دور العبادة..) بحيث تكون تبعية هذه المجموعة لرئيس الجمهورية مباشرة.

وهى مجموعة غير حكومية، يتم انتخاب أعضائها من كل من: مجلس الشورى والمجالس القومية المتخصصة والمجلس الأعلى للثقافة، على أن يمثل فى هذه المجموعة بشكل واضح المرأة والشباب.

* عدم تعرض وسائل الإعلام ـ كميثاق شرف ـ للتشهير بالدين الثانى والتشكيك فى معتقداته الإيمانية أوازدرائه، لأن كليهما أمرجلل يُشيع التوتر الدينى، وله خطورة شديدة على التماسك الوطنى.

* يجب العمل على إعادة صياغة العقل الجمعى تجاه قضية التماسك الوطنى،

واستبعاد كل ما يرسخ مفهوم (الآخر) الديني وما يترتب على ذلك من تداعيات، تؤدى إلى شرذمة هذا الوطن. وهوما يتطلب منا إعادة النظر فى مناهجنا التعليمية وبرامجنا التربوية، لكى لا تستثمر أى واقعة عادية على أنها ازدراء بأحد الأديان مما يسهم فى صناعة مناخ التوتر.

* عدم الانزلاق فى متاهات إصدار تقارير عن الأديان أوعن الحالة الدينية، ليس من أجل إخفاء واقع معين أوالتعتيم عليه، بقدر ما كانت هذه التقارير تظهر صوراً نموذجياً من جانب أوتضخم أحداثًا وتفتعلها من جانب آخر، وفى ظنى أن التقارير ليست من الأولويات التى تدعم الحوار المسيحى الإسلامى.

* تشجيع وتدعيم المبادرات غير الحكومية لكى يكون لها المصداقية من جهة، ولكى لا تُسيس طبقاً لمصالح الدول العظمى (مثل: قانون الحريات الدينية الأمريكية) أوأهداف المؤسسات الدينية الكبرى / الدولية (مثل: التطبيع المسيحى - الإسلامى / اليهودى) من جهة أخرى.

* نشر التراث العربى المسيحى، مثل: المحاورات المتعددة (المسيحية - الإسلامية) التى تعود إلى القرنين العاشر والحادى عشر الميلادى، والتى تؤكد على صيغة الحياة الواحدة التى صنعها المصريون لأنفسهم.

* الاجتهاد فى البحث عن طرق ووسائل تنشط الحوار الهادئ العاقل بين الحضارة العربية الإسلامية بأطرافها المسيحية (الشرقية) من جانب، والحضارة الأوروبية الأمريكية (الغربية) من جانب آخر (٩١).

* تجنب فشل الحوار المسيحى - الإسلامى بسبب عدم وصوله إلى القاعدة الشعبية، واقتصاره على صيغة التعايش وليست صيغة العيش الواحد (وهوما أوضحناه سالفاً)، وتحاشى مواجهة الاختلافات والتصدى لها. وهوما ينتج عنه: جهل كل طرف بالطرف الثانى وتجاهله، وتشويه صورة كل طرف للطرف الثانى، بل والخوف منه (٩٢).

* الاهتمام بعلاقة كل طرف بالطرف الثانى داخل إطار الجماعة الوطنية لأنها تتأثر سلباً وإيجاباً بعلاقاتها بالنظم الحاكمة، فقد ينحوطرف المنحى المضاد

لرؤية السلطة للطرف الثانى فى حالة افتقار الخطاب الرسمى للسند الواقعى لرؤيته. وهوما يدفع الجميع إلى استدعاء مخزونهم التاريخى تجاه الطرف الثانى، ولوكانت رؤية مضادة للسلطة. فالجميع على استعداد للاصطدام بسلطة الدين الفقهى الرسمى، إذا ما تعارضت فتاواه بشكل صارخ مع مصالحه اليومية وتقاليده المتوارثة. وقد يكون هناك نزوع براجماتى لدى النخبة من فقهاء الدين يتمثل فى استخراج الأسانيد الشرعية للتوجهات السياسية والاقتصادية للسلطة الموالية لها (مثل الصورة التى قدمها فقهاء المرحلة الناصرية عن الاشتراكية فى كل من: المسيحية والإسلام، والصورة التى قدمها فقهاء المرحلة الساداتية عن رأسمالية الإسلام).

* المؤكد الآن، إنه لم يكن هناك دين واحد فى أى حقبة من أى تاريخ ساد البشرية. وهوما يحتم علينا الاعتراف بالاختلاف وبالتعددية. وعدم تديين المواقف السياسية والوطنية (مثل: أسلمة القضية الفلسطينية، وإهمال الموقف المشرف للمسيحيين العرب). فالخطاب الدينى العربى (المسيحى ـ الإسلامى) بشأن القدس هوخطاب قومى بالدرجة الأولى، وهوما نجده فى دعوة البابا شنودة الثالث وشيخ الأزهر د. سيد طنطاوى بمقاطعة إسرائيل ومواجهتها بالسلاح[٩٣].

* نؤكد على رفضنا التام للفكرة التى يرددها البعض حول إمكانية أن يقوم المسيحيون العرب بدور همزة الوصول مع المسيحية الغربية لتقديم صورة الإسلام الصحيحة. وفى ظنى أن هذا الطرح يخالف الواقع الحالى سواء على المستوى السياسى أوالمستوى المعرفى، لأنه فعلياً لا يُمكن للمسيحيين العرب أن يقوموا بمثل هذا الدور لأنهم إذا قاموا به فى إطار من القيم والمبادئ الدينية من جانب، وبحكم الولاء والانتماء الوطنى من جانب آخر؛ فسيصطدمون بالأجندة السياسية للمسيحية الغربية وتوجهاتها التى لا تخفى على أحد. فكيف يستقيم هذا الدور غير المتكافئ؟[٩٤].

* لابد من التأكيد على عدم الانسياق وراء بعض الأخطاء الشائعة التى تغذى ذاكراتنا التاريخية بتصورات مُربكة ترسم فى أذهاننا إطاراً مشوشاً للعلاقات بين الإسلام والغرب[٩٥]، وعلى سبيل المثال:

- الاعتقاد بأن الغرب يعنى «المسيحية الغربية»، وهو طرح غير دقيق إلى حد ما.. لأن واقع المسيحية كدين يؤكد أنها فى انحصار داخل المجتمعات الغربية. أما المسيحية المقترنة بسياسة الغرب، أى التى تحكمها السياسة، فهى تسير وفق المصالح والأهداف الخاصة.

- الاعتقاد بأن الإسلام يعنى العرب... رغم أن الإسلام أكبر بكثير من العرب وحدودهم الجغرافية، فهو يمتد من إندونيسيا فى الشرق إلى المغرب فى الغرب.

- تجاهل المسيحية العربية فى علاقة الدول العربية بالغرب، وتجاهل الدور الذى يُمكن أن تلعبه. بالإضافة إلى الترويج للقدس كقضية أرض ومقدسات إسلامية فقط دون الإشارة إلى المقدسات المسيحية فى القدس (رغم أن المقدسات المسيحية تفوق من حيث العدد المقدسات الإسلامية). فأهمية المقدسات لا تتجزأ سواء كانت مسيحية أو إسلامية.

وأعتقد أننا - مسيحيين ومسلمين - كأبناء للحضارة العربية والإسلامية مسئولون عن رفع التشويه عن الصورة الخاطئة للإسلام فى الغرب. وما يترتب على ذلك من ضرورة مقاومة محاولات الإقصاء والتصنيف. إذ لا يجب التقوقع فى خندق معين، فإن كل عربى (مسيحى أو مسلم) يحمل فى خلفيته جزءاً من الحضارة العالمية، والعكس صحيح (٩٦).

* إن فاعلية الدور الذى يُمكن أن تؤديه الأديان فى المستقبل القريب والبعيد تظل موقوفة على قدرة المتحدثين باسم هذه الأديان على إعادة النظر فى خطابهم الدينى، بحيث يغدو أكثر تجاوباً مع الهموم الجديدة للأفراد والشعوب وأوثق صلة بالواقع الذى تعيشه تلك الشعوب. وما يترتب على ذلك من أن الحوار بين الحضارات لا يُمكن أن يؤدى وظيفته التاريخية إلا إذا تمت ممارسته فى إطار ثلاثة مبادئ:

- عدم محاولة الضغط على الآخرين بالتخلى عن انتمائهم الحضارى أو خصوصيتهم الثقافية.

ـ التسليم بأن التعددية الثقافية جزء من نظام الكون وسنة من سننه .

ـ والتوجه إلى البحث عن القاسم المشترك بين الحضارات سعياً إلى وضع برنامج عمل موحد يتحقق به الاعتماد المتبادل .

ولقد صارت حقيقة ثابتة أن خطر الإرهاب وخطر استخدام أسلحة الدمار الشامل من الأخطار الجسيمة ، التي يجب أن يتوجه الحوار القائم إلى تجنبها والتوصل إلى صيغة للتعايش بين الشعوب(٩٧) التي تضع نهاية للحروب التي سادت قروناً مضت ، وتفتح عهداً جديداً للسلام للعالم أجمع .

* ثمة ملاحظة أخيرة ، هى أن العديد من الأنظمة الحاكمة العربية تجمع جميع التيارات الإسلامية تحت مصطلح «التطرف / الأصولية الإسلامية» . . متجاهلة ممارستها الاستبدادية للسلطة وتحكمها بالنظام السياسى .

وهوما يتطلب من النخب السياسية (العلمانية أوالمدنية) مع النخب الإسلامية أوذات التوجه الإسلامى الاتفاق على مبدأ احترام التعددية ، كبداية للنهج الديمقراطى . والمقصود بالعلمانية هنا هى فصل الدين عن السياسة ليس من خلال موقف عدائى للدين بقدر ما هوسعى لعدم التمييز لصالح دين على دين ثان ، وحرصاً على مناصفة كل الأديان ومعاملتهم بالسواء ؛ لكى لا نقع فى فَخ الأوتوريتارية (الاستبدادية) الدينية(٩٨) .

خلاصة القول إذن ، إننا أصبحنا فى أشد الحاجة الآن إلى دعم حقوق المواطنة ، وتنمية مجتمع المواطنة ، وتحرير المشاركة فى الحياة العامة . بالإضافة إلى الفهم الصحيح للدين واحترام القناعات الدينيةوخصوصية الشعائر والشرائع فى ظل اعتماد لغة واحدة فى معالجة العلاقة بين المسيحيين والمسلمين من جانب ، والتأكيد على حقيقة الانتماء الواحد للحضارة العربية الإسلامية من جانب آخر(٩٩) .

اقتباسات

١ ـ فيمن تنطبق عليه الجزية .

٢ ـ فى معاملة أهل الذمة .

٣ ـ فى الرفض المسيحى .

٤ ـ فى المساواة والمشاركة . . أقلية أم أغلبية !!

٥ ـ العرب بين الإعلام الأمريكى والسياسة الأمريكية .

١ ـ فيمن تنطبق عليه الجزية (١٠٠)

الجزية واجبة على جميع أهل الذمة ممن فى السواد وغيرهم من أهل الحيرة وسائر البلدان من اليهود والنصارى والمجوس والصابئين والسامرة ما خلا نصارى بنى تغلب وأهل نجران خاصة، وإنما تجب الجزية على الرجال منهم دون النساء والصبيان، ولا تؤخذ الجزية من المسكين الذى يتصدق عليه ولا من مقعد. والمقعد والزمن إذا كان لهما يسار أخذ منهما وكذلك الأعمى. وكذلك المترهبون الذين فى الديارات إذا كان لهم يسار أخذ منهم وإن كانوا إنما هم مساكين يتصدق عليهم أهل اليسار منهم لم يؤخذ منهم، وكذلك أهل الصوامع إن كان لهم غنى ويسار، وإن كانوا قد صيروا ما كان لهم لمن ينفقه على الديارات ومن فيها من المترهبين والقوام أخذت الجزية منهم يؤخذ بها صاحب الدير، فإن أنكر صاحب الدير الذى ذلك الشىء فى يده وحلف على ذلك بالله وبما يحلف له مثله من أهل دينه ما فى يده شىء من ذلك ترك ولم يؤخذ منه شىء. ولا تؤخذ الجزية من الشيخ الكبير الذى لا يستطيع العمل ولا شىء له، وكذلك المغلوب على عقله لا يؤخذ منه شىء. وليس فى مواشى أهل الذمة من الإبل والبقر والغنم زكاة، والرجال والنساء فى ذلك سواء.

٢ ـ فى معاملة أهل الذمة (١٠١)

قال القاضى أبويوسف (تلميذ أبى حنيفة): وقد ينبغى يا أمير المؤمنين أيدك الله أن تتقدم فى الرفق بأهل ذمة نبيك وابن عمك محمد ﷺ والتفقد لهم حتى لا يظلموا ولا يؤذوا ولا يكلفوا فوق طاقاتهم ولا يؤخذ شىء من أموالهم إلا بحق يجب عليهم. فقد روى عن رسول الله ﷺ أنه قال: «من ظلم معاهداً أوكلفه فوق طاقاته فأنا حجيجه»، وكان فيما تكلم به عمر بن الخطاب ـ رضى الله عنه ـ

عند وفاته: أوصى الخليفة من بعدى بذمة رسول الله ﷺ أن يوفى لهم بعهدهم وأن يقاتل من ورائهم ولا يكلفوا فوق طاقاتهم.

قال: وحدثنا هشام بن عروة عن أبيه أن عمر بن الخطاب ـ رضى الله عنه ـ مر بطريق الشام وهوراجع فى مسيره من الشام على قوم قد أقيموا فى الشمس يصب على رءوسهم الزيت، فقال: ما بال هؤلاء؟

فقالوا: عليهم الجزية ولم يؤدوها، فهم يعذبون حتى يؤدوها.

فقال عمر: فيما يقولون هم وما يعتذرون به فى الجزية؟

قالوا: يقولون لا نجد.

قال: فدعوهم، ولا تكلفوهم ما لا يطيقون، فإنى سمعت رسول الله ﷺ يقول: «لا تعذبوا الناس فالذين يعذبون الناس فى الدنيا يعذبهم الله يوم القيامة»، وأمر بهم فخلا سبيلهم.

قال: وحدثنى بعض المشايخ المتقدمين يرفع الحديث إلى النبى ﷺ أنه ولى عبد الله بن أرقم على جزية أهل الذمة، فلما ولى من عنده ناداه، فقال: «إلا من ظلم معاهداً أوكلفه فوق طاقاته أوانتقصه أوأخذ منه شيئاً بغير طيب نفسه.. فأنا حجيجه يوم القيامة».

قال: وحدثنى عمر بن نافع عن أبى بكر قال: مر عمر بن الخطاب ـ رضى الله عنه ـ بباب قوم وعليه سائل يسأل: شيخ كبير ضرير البصر، فضرب عضده من خلفه، وقال: من أى أهل الكتاب أنت؟

فقال: يهودى.

قال: فما ألجأك إلى ما أرى؟

قال: أسأل الجزية والحاجة والسن.

قال: فأخذ عمر بيده وذهب به إلى منزله فرضخ له بشىء من المنزل. ثم أرسل إلى خازن المال فقال: انظر هذا وضرباءه، فوالله ما أنصفناه إن أكلنا شبيبته ثم نخذله عند الهرم «إنما الصدقات للفقراء والمساكين»، والفقراء هم المسلمون وهذا

من المساكين من أهل الكتاب، ووضع عنه الجزية وعن ضربائه. قال أبو بكر: أنا شهدت ذلك من عمر ورأيت ذلك الشيخ.

٣ ـ فى الرفض المسيحى (١٠٢):

وهو ما يتحفظ عليه المسيحى داخل المحيط الإسلامى، ونجمله فيما يلى:

- رفض تهم التكفير والشرك والتفسيرات الرائجة والموروثة للآيات القرآنية التى تتحدث عن أهل الكتاب أوعن النصارى، وهؤلاء فى المسيحية غير مسيحيين ومسيحيتهم غير المسيحية.
- رفض كل تهمة تتعلق بما إصطلح على تسميته (تحريف الإنجيل).
- ضرورة مراجعة المسلمين لنصوصهم الفقهية المعنية بأهل الذمة وأهل الكتاب بمنهج النقد التاريخى والتأويل الواقعى.
- المطالبة بالمساواة الكاملة بين المسيحيين والمسلمين.
- رفض الجمهورية الإسلامية، ومبدأ الدولة الدينية على غرار نموذج الثورة الإيرانية أوجبهة الإنقاذ فى الجزائر. وبالتالى رفض الحركة الإسلامية المعاصرة وإبداء الخوف من امتدادها.
- رفض جميع أشكال العنف، وفرض الأمر الواقع بالقوة المادية.
- القلق حول استمرارية الوجود / المصير المسيحى فى الشرق.
- رفض النظر للمسيحيين وكنائسهم كامتداد للمشروع السياسى الغربى.

٤ ـ فى المساواة والمشاركة.. أقلية أم أغلبية ؟؟ (١٠٣):

وقد يحدث حين تناقش مسألة المواطنة والتمتع بالحقوق السياسية فى المجتمع التعددى أن يتجه الحديث إلى تأكيد المساواة بين المسلمين وغير المسلمين، بمعنى أن يكون ثمة تسليم مبدئى يفترض أن هذه المسالة غير واردة بالنسبة للمسلم، بل تتخذ حالة هذا الأخير نموذجاً ومعياراً لحالة غير المسلم، فيطرح المبدأ: ((لهم ما لنا (أى ما

للمسلمين) وعليهم ما علينا)). ولكن يظل السؤال: ماذا لنا ـ ماذا للمسلمين، لجمهور المحكومين، من حقوق سياسية؟، فالإجابة تطرح عنصر المساواة فى المواطنة قبل أن تحسم قضية العنصر الآخر أى المشاركة. وهكذا تكون المساواة فى الحرمان من الحقوق السياسية. ولقد رأينا نموذجاً لهذه المساواة فى تعميم حالة الذمة على المصريين جميعاً.

ونتيجة لمحاولات التوفيق بين المتناقضات، وإذ يُستبدل بفكرة الذمة سيادة الدستور، فإنه يحتفظ بالنتيجة العملية التى تؤدى إليها فكرة الذمة وذلك حين يقول: «إن مبدأ المساواة فى الحقوق المدنية والسياسية، المادى فيها والمعنوى، لا ينفى المبدأ المعمول به فى الدنيا كلها من أن يكون حق الإدارة للأغلبية وتظل حقوق الأقلية مصانة ومحفوظة». وهنا، نجد أن مصطلح الأغلبية أوالأقلية مشروط بأن يكون لهما مضمون سياسى يسمح بإمكانية تحول الواحد منهما إلى الآخر. أى بإمكانية تداول السلطة. وهو ممتنع فى حالة التعددية الدينية التى تحول دون الخروج من الأغلبية.

٥ ـ العرب بين الإعلام الأمريكى والسياسة الأمريكية:

لا شك أننا كمصريين بوجه خاص وكعرب بوجه عام لم نستوعب بشكل كامل التعامل مع كل من: الإعلام الأمريكى من جانب، والسياسة الخارجية الأمريكية من جانب آخر.

ويمكننا التدليل على هذا الطرح من خلال:

٥ ـ ١ الإعلام الأمريكى:

أصبح الإعلام الأمريكى أو بمعنى أدق (الميديا الأمريكية) من أكثر وسائل الإعلام فى العالم حرية [١٠٤] وقوة، كما أنها أصبحت من الأدوات الجبارة فى تشكيل الرأى العام العالمى من جهة، وتشكيل العقلية / الذهنية المراد توجيه خطاب إعلامى خاص لها على مدى سنوات طويلة من جهة أخرى. فالميديا الأمريكية هى من أكثر وسائل الإعلام على مستوى العالم تتسم بالسرعة الشديدة فى معالجة الأحداث، وما يترتب على ذلك من إعادة التوظيف لهذه الأحداث وما يتبع ذلك من إعادة

صياغة ذهنية المتلقى العام. كما يلعب الإعلام دوراً وسيطاً ليس فقط بين الشعب والحكومة، بل بين قطاعات متعددة داخل الحكومة الأمريكية نفسها، وبين الحكومة وحكومات أخرى للعديد من القضايا فائقة الحساسية.

على هذا النحو، يتم تشويه صورة العرب وقضاياهم فى الرأى العام الأمريكى والعالمى. وهوما يُمكننا أن نرصد ملامحه على النحوالتالى (١٠٥):

- الاعتماد الكبير عند الشعب الأمريكى على وسائل الإعلام.
- الجهل والتحيز الثقافى الذى يعود لأسباب تاريخية وسياسية ودينية.
- تشابه نمط التفكير لدى الصحفيين الأمريكيين حول الأحداث السياسية فى منطقتنا العربية.
- التعاطف الشديد مع اليهود بسبب ما عانوه فى الحرب العالمية الثانية.
- تركيز وسائل الإعلام على الحدث المثير أوالبارز، وإهمال الإطار العام أوالخلفية التاريخية لهذا الحدث.
- التنظيم القوى وشدة التصميم للقوى الصهيونية فى طرح قضيتهم من منظورهم الخاص.
- ضعف مشاركة العرب الأمريكيين فى التأثير على الإعلام، غير أننا لا ننكر التغيرات الإيجابية التى شهدناها فى السنوات الأخيرة من خلال تحسن أداء بعض المسئولين العرب.
- الخلافات المستمرة بين الدول العربية فى ظل غياب الديمقراطية وانتهاكات حقوق الإنسان، تساعد على إعطاء صورة سلبية عن الوطن العربى ككل.

ومن خلال هذا الرصد غير المتوازن أوالمحايد الذى تعطيه وسائل الإعلام الأمريكية للقضايا العربية، نجد انعكاسها عملياً على النحو التالى:

- المساحة والوقت اللذان يعطيان لإسرائيل وأخبارها، بالمقارنة مع ما يعطى للدول العربية مجتمعة.

- تجاهل الإعلام للممارسات الصهيونية والتميز ضد الفلسطينيين.

- ينظر إلى الصهاينة على أساس أنهم (طيبون) وإلى العرب على أساسا أنهم (أشرار) وينظر إلى إسرائيل على أنها تمثل الامتداد للغرب وحضارته.

- صياغة الأنباء والبيانات، حيث يُستخدم اسم القدس عند الإشارة إلى إسرائيل، ويوصف الجنود الصهاينة بأنهم كوماندوز وقوات أمن. أما مقاتلو حزب الله أوالكتائب الفلسطينية فيوصفون بأنهم عصابات وإرهابيون ومتمردون ومتسللون.

- كل هذا يأتي في إطار من إعادة صياغة الرأى العام العالمى تجاه حقيقة ما يحدث، فنجد أن حرب أكتوبر تصبح يوم كيبور، وحرب يونيوتصبح حرب الأيام الستة، والأراضى المحتلة تصبح المناطق الآمنة التى تقع تحت نطاق السيطرة الصهيونية. بالإضافة إلى بعض العبارات الرنانة: الأمن مقابل السلام أوالأرض مقابل السلام.

- استخدام الأفعال المحايدة فى سرد المعلومات عندما تتم الإشارة إلى المسئولين الصهاينة، وعلى سبيل المثال: سأل، وأبلغ، وأعلن، وقال. بينما تتم الإشارة بالنسبة للمسئولين العرب المعادين للسياسة الأمريكية والصهيونية بعبارات وأفعال سلبية، وعلى سبيل المثال: أدعى، وزعم، وهدد، واتهم.

٥-٢ حول السياسة الخارجية الأمريكية[(١٠٦)]:

وهى السياسة التى بدأت ترتبط بآلية التحول الديمقراطى فى الوطن العربى. ونذكر فى هذا السياق أن بعض التدخلات الأمريكية الصغرى تستهدف البعد الإنسانى لغرض إستراتيجى، وهوتوظيف القبول الدولى للتدخل الإنسانى فى المشكلات الصغرى لقبول التدخلات الكبرى.

وعلى سبيل المثال، نجد أنه على الرغم أن عدم قدرة الرئيس السابق بيل كلينتون فى البداية على تعيين مساعد لوزير الدفاع الأمريكى لشئون الديمقراطية وحفظ السلام، فإنه قد تم تعيين مساعد خاص للديمقراطية فى مجلس الأمن القومى.

وهو أمر لا يخلوا من الدلالة العميقة، إذ إن مهمة مجلس الأمن القومى هى التنسيق بين السياستين الخارجية والأمنية.

وفى يوم ٢٧ سبتمبر سنة ١٩٩٣ تحدث كلينتون عن مبدأ مهم أسماه التوسع الديمقراطى Democratic Enlargement، وترتب على هذا المبدأ ظهور ثلاث وثائق بعنوان: إستراتيجية الأمن القومى للتدخل والتوسع، وذلك فى شهر يوليو سنة ١٩٩٤، وشهر فبراير سنة ١٩٩٥، وشهر فبراير سنة ١٩٩٦ وترتكز هذه الإستراتيجية على التدخل بقوة فى الخارج لأجل فتح أسواق خارجية.

ويعنى ذلك أن الإستراتيجية هى التوسع الديمقراطى كآلية لكسب المزيد من الأسواق، ورغم تلكؤ الخارجية الأمريكية خوفاً من أن تتحول المبادرة فى شبكة العلاقات الخارجية من يد الدبلوماسيين إلى يد ممثلى الشركات، فإن هذه الإستراتيجية أعطت نتائج مهمة حيث أدى تحويل ١٢٠ ألف مؤسسة اقتصادية روسية حتى عام ١٩٩٦ إلى ارتفاع حجم التبادل التجارى بين الولايات المتحدة الأمريكية وروسيا بنسبة ٦٥ ٪ خلال الفترة الممتدة من سنة ١٩٩٢ إلى سنة ١٩٩٦.

وتتلخص الأدوات المستخدمة من قبل السياسة الخارجية الأمريكية لضمان تنفيذ النهج الديمقراطى على النحو التالى:

١ ـ الوسائل السياسية والإعلامية: وتشمل تصريحات المسئولين الأمريكيين لدعم التحول الديمقراطى، والكشوف التى تقدمها وزارة الخارجية الأمريكية عن حالة الديمقراطية فى الدول الأخرى. كما ساهمت وسائل الإعلام ولا سيما إذاعة صوت أمريكا، وإذاعة أوروبا الحرة، وإذاعة الحرية فى الترويج لهذا التحول.

٢ ـ الوسائل الاقتصادية: مثل الربط بين التحول الديمقراطى والمعونات، أو الحظر على التجارة والاستثمارات، أو التجميد الإدارى للمعونة، أو التصويت فى البنك الدولى أو صندوق النقد الدولى ضد الدول غير المنسجمة مع الدعوة للتحول الديمقراطى.

٣ ـ الوسائل العسكرية: مثل المناورات العسكرية قبالة السواحل، أو الغزو المباشر،

أوتقديم المساعدات العسكرية لدول التحول الديمقراطى، أوالدعم المالى للمتمردين على الحكومات التى تعتبرها الولايات المتحدة الأمريكية غير ديمقراطية.

وعن ماهية ما تردده الولايات المتحدة الأمريكية من دعم الظاهرة الديمقراطية فى الوطن العربى، نجد التخطيط لإعادة تشكيل النخب السياسية فى الوطن العربى بشكل يفسح المجال أمام توثيق ارتباط الاقتصاد والسياسة العربية بالولايات المتحدة، من خلال نشر ثقافة سياسية بديلة تقوم على تمجيد وترسيخ قيم اقتصاد السوق، والحرية السياسية والمجتمع المدنى. وهى المفاهيم والمصطلحات التى تتردد مفرداتها كثيراً فى الخطابين الثقافى والسياسى العربى، وعلى سبيل المثال لا الحصر: السلام، الشرق أوسطية، الحرية، حوار الأديان، حوار الحضارات، الخصخصة، المجتمع المدنى، حقوق الإنسان، التعددية، الشفافية....

ولعل من أبرز المؤسسات الأمريكية فى هذا الصدد هوالصندوق القومى للديمقراطية الذى تأسس سنة ١٩٨٣، ويعمل بالتعاون معه عدد كبير من الهيئات المتخصصة. ويُمكن رصد نماذج عن نتائج نشاطات الصندوق القومى الأمريكى للديمقراطية فى الوطن العربى من خلال العلاقات التى دعمها مع بعض مؤسسات المجتمع المدنى العربى، وعلى سبيل المثال:

١ ـ مجلات تتلقى الدعم:

ـ مجلة «رواق عربى»، والتى تصدر عن مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان فى مصر.

ـ مجلة «برولوغ» فى المغرب.

ـ مجلة «صوت الشعب» فى فلسطين.

ـ مجلة «المشرق» فى الأردن.

٢ ـ التأثير فى النصوص القانونية: فقد ساهمت دراسة لـ Center For International Private Enterprise فى وضع قانون ضريبة الدخل الفلسطينية.

٣ ـ استخدام المعهد القومى الديمقراطى للشئون الدولية اعتمادات NED المالية

لأجل إعداد نساء محتملات كمرشحات فى الأردن لانتخابات سنة ١٩٩٧ البرلمانية .

٤ ـ الاتصال المستمر مع العديد من الأكاديميين والشخصيات العامة العربية من خلال الـ . International Forum Research Council

٥ ـ مواجهة بعض السياسات الحكومية ، وعلى سبيل المثال :

ـ حشد جمعيات لعرقلة القانون الخاص بالجمعيات الأهلية (المجتمع المدنى) فى مصر .

ـ تنفيذ برنامج لمدة ثمانية شهور لتدريب البرلمانيين حول كيفية بناء التحالفات داخل البرلمان .

وهنا ، نصل إلى أن هناك تناقضًا فى إشكالية السياسة الأمريكية بين التسوية السياسية والديمقراطية ، وهوما يظهر بوضوح من خلال التباين الشديد فى الإيقاع المطلوب للتحول الديمقراطى بين المصالح التجارية الأمريكية ووزارة الخارجية الأمريكية .

الهوامش

(١) صرح بهذه العبارات في صحيفة «الأسبوع»، ١٧ نوفمبر ١٩٩٧ ـ العدد ٤٠، القاهرة. وذلك فى الحلقة الثانية بعنوان: مواجهة ساخنة بين موريس صادق وجمال أسعد.

(٢) صحيفة «الحياة»، ٢٤ يوليو١٩٩٨ ـ العدد ١٢٩٢٥، صفحة «الحياة العربية»، لندن.

(٣) وذلك فى مكتبه يومى الخميس ١٠ و٢٤ ديسمبر سنة ١٩٩٨. والخميس ١٨ مارس سنة ١٩٩٩.

(٤) وذلك بمنزله فى منيل الروضة بحضور د. مجدى قرقر يومى الخميس ١١ فبراير سنة ١٩٩٩، والأربعاء ٢٤ مارس سنة ١٩٩٩.

(٥) من خلال عدة لقاءات شخصية معه بمنزله فى مصر الجديدة، وفى مكتبه بالحزب فى صيف وخريف سنة ١٩٩٨، وقبل المؤتمر العام السادس للحزب. وبعد المؤتمر.. حيث اجتمعت معه يوم الاثنين ٣ مايو سنة ١٩٩٩ فى كافيتريا جروبى (سليمان باشا) حيث تناقشنا فى ثلاث نقاط محددة، هى: دورى فى الحزب ـ الكتابة بصفة دورية فى صحيفة الشعب ـ مستقبل الدور الذى يجب أن أقوم به خاصة فى إعداد الحزب للانتخابات البرلمانية لعام ٢٠٠٠.

وهو ما تبلور بعد ذلك فى شكل الكتابة بشكل شبه منتظم بصحيفة «الشعب»، وفى شكل تولى مسئولية ملتقى الحوار القومى ـ الإسلامى ضمن نشاط الحزب الثقافى.

(٦) ذلك بمكتبه فى مقر الشركة العربية بحضور د. مجدى قرقر يوم الخميس ٢٥ فبراير سنة ١٩٩٩.

(٧) صحيفة «الشعب»، ٢٠ أبريل ١٩٩٩، القاهرة.

(٨) د. محمود إسماعيل، الإسلام هو الحل شعار بلا معنى، صحيفة «القاهرة»، ٢٠ نوفمبر ٢٠٠١ ـ العدد ٨٤، صفحة «محاورات»، القاهرة.

(٩) د. محمد عمارة، هذا إسلامنا، صحيفة «القاهرة»، ١١ ديسمبر ٢٠٠١ ـ العدد ٨٧، صفحة «مخطوطات وتراث»، القاهرة.

(١٠) د. محمد جابر الأنصارى، مثال بـ«الجرم المشهود» على ضرورة التمييز بين الدين والسياسة، صحيفة «الحياة»، ٩ مارس ٢٠٠١ ـ العدد ١٣٨٧٢، صفحة «الرأى»، لندن.

(١١) المصدر السابق.

(١٢) جمال البنا، الإسلام دين وأمة.. وليس دين ودولة، الحلقة الأولى، صحيفة «القاهرة»، ٥ فبراير ٢٠٠٢ ـ العدد ٩٥، صفحة «دراسات»، القاهرة.

(١٣) جمال البنا، «دولة» المدينة أيام الرسول تجربة فريدة لا تتكرر ولكن تستلهم، الحلقة الثانية، صحيفة «القاهرة»، ١٢ فبراير ٢٠٠٢ ـ العدد ٩٦، صفحة «دراسات»، القاهرة.

(١٤) جمال البنا، شعار «الإسلام دين ودولة» يرفعه الذين لا يعرفون فى السياسة، الحلقة السادسة، صحيفة «القاهرة»، ١٢ مارس ٢٠٠٢ ـ العدد ١٠٠، صفحة «دراسات»، القاهرة.

(١٥) والذى يندرج تحت النشاط الثقافى الذى يشرف عليه د. مجدى قرقر، وقد عقدنا عدة لقاءات فى شكل (مائدة مستديرة مغلقة) منها: «الغرب والشرق الأوسط» وتحدث فيها سمير مرقس فى ٣ أكتوبر ١٩٩٩. و«وطن بلا سياسة» وتحدث فيها د. عبد الحليم قنديل فى ٢١ نوفمبر ١٩٩٩. و«قضية الديمقراطية.. رؤية إسلامية» وتحدث فيها د. مجدى قرقر فى ٢٦ مارس ٢٠٠٠. بالإضافة إلى المائدة المستديرة المهمة لمناقشة أحداث الكشح يوم الثلاثاء ٨ فبراير ٢٠٠٠، والتى نشرتها صحيفة «الشعب» فى ١٨ فبراير ٢٠٠٠. وقد شارك فيها العديد من جميع الرموز والتيارات القبطية والإسلامية فى مصر.

(١٦) وقد كتبت سلسة عن الأقباط (تسعة أجزاء) حيث سجلت فيها موقفى بالكامل فى العديد من القضايا المتعلقة بهم، ونشرت بداية من ١١ يونيو١٩٩٩ وإلى ٢ ديسمبر ١٩٩٩. وذلك كما يلى:

ـ الأقباط، ١١ يونيو١٩٩٩.

ـ هموم الأقباط: قضية بناء الكنائس، ١٨ يونيو١٩٩٩.

ـ هموم الأقباط: الجامعة القبطية، ٢٥ يونيو١٩٩٩.

ـ هموم الأقباط: العنف، ٩ يوليو١٩٩٩.

ـ هموم الأقباط: إشكالية الحماية الدينية ١، ٦ أغسطس ١٩٩٩.

ـ هموم الأقباط: إشكالية الحماية الدينية ٢، ٣ سبتمبر ١٩٩٩.

ـ هموم الأقباط: دور أقباط المهجر، ١ أكتوبر ١٩٩٩.

ـ هموم الأقباط: الجزية وحق المواطنة ١، ٢٦ نوفمبر ١٩٩٩.

ـ هموم الأقباط: الجزية وحق المواطنة ٢، ٢ ديسمبر ١٩٩٩.

(١٧) وذلك يوم الخميس الموافق ١٥ مارس سنة ٢٠٠١ بالإسكندرية.

(١٨) فى الاجتماع الذى عقد بمنزل إبراهيم شكرى (رئيس الحزب)، وقد امتنع طلعت مسلم (عضو المكتب السياسى) عن انتخابه، ورفض هذا الأمر.

(١٩) صحيفة «الشرق الأوسط»، ٥ / ٤ / ٢٠٠١، صفحة «شئون عربية»، لندن.

(٢٠) صحيفة «الحياة»، ٢٢ أبريل ٢٠٠١ ـ العدد ١٣٩١٦، صفحة «الحياة العربية»، لندن.

(٢١) صحيفة «الأهرام»، ٩ أغسطس ٢٠٠١، صفحة «أخبار محلية»، القاهرة.

وأيضاً: صحيفة «الشرق الأوسط»، ٩ / ٨ / ٢٠٠١، صفحة «شئون عربية»، لندن.

(٢٢) صحيفة «الأهالى»، ١٥ أغسطس ٢٠٠١ ـ العدد ١٠٣٨، صفحة «الحياة السياسية»، القاهرة.

(٢٣) سناء السعيد، إبراهيم شكرى لـ «الأسبوع»: أناشد مبارك ألا يُحرم الحزب وقيادته من المشاركة فى هذه المرحلة، صحيفة «الأسبوع»، ١٣ أغسطس ٢٠٠١ ـ العدد ٢٣٤، صفحة «بدون رتوش»، القاهرة.

(٢٤) طلعت إسماعيل، معركة رئيس التحرير، صحيفة «العربى»، ١٢ أغسطس ٢٠٠١ ـ العدد ٧٧٠، صفحة «تحقيقات»، القاهرة.

وأيضاً: ـ كيد النساء ليس بعيداً عن أزمة حزب العمل، صحيفة «صوت الأمة»، ١٥ / ٨ / ٢٠٠١، صفحة «الشارع السياسى»، القاهرة.

- أشرف عويس، «الشعب» . . صحيفة على كف صراعات اللجان . . وربما تصدر يومياً، صحيفة «القاهرة»، ٢١ أغسطس ٢٠٠١ - العدد ٧١، صفحة «صحافة وإنترنت»، القاهرة.

(٢٥) طلعت إسماعيل، أسبوع «الكر والفر» فى حزب العمل، صحيفة «العربى»، ١٩ أغسطس ٢٠٠١ - العدد ٧٧١، صفحة «وقائع»، القاهرة.

(٢٦) خطاب صادر بتاريخ ٢٢ / ٩ / ٢٠٠١، وموقع من إبراهيم شكرى (رئيس الحزب).

(٢٧) إبراهيم شكرى عاد إلى أحضان مجدى حسين لإنقاذ «العمل» من وعود الحكومة، صحيفة «صوت الأمة»، ٢١ / ١١ / ٢٠٠١، صفحة «الشارع السياسى»، القاهرة.

وأيضاً: تفاصيل الصلح بين إبراهيم شكرى ومجدى حسين، صحيفة «الأسبوع»، ٢٦ نوفمبر ٢٠٠١ - العدد ٢٤٩، القاهرة.

(٢٨) صحيفة «الأهرام»، ١٨ فبراير ٢٠٠٢، القاهرة.

وأيضاً: - صحيفة «الأسبوع»، ١٨ فبراير ٢٠٠٢، القاهرة.

- صحيفة «الأهالى»، ٢٠ فبراير ٢٠٠٢، القاهرة.

(٢٩) مجلة «العصور الجديدة»، يوليو ٢٠٠٠ - العدد ١١، حدث فى مصر أبريل ٢٠٠٠ (ملف)، القاهرة.

(٣٠) فهمى هويدى، ليست أزمة أنظمة فحسب . . لكنها أزمة مثقفين أيضاً، صحيفة «الشرق الأوسط»، ٢٨ / ٥ / ٢٠٠١، صفحة «رأى»، لندن.

(٣١) صحيفة «الأسبوع»، ١٤ يناير ٢٠٠٢، صفحة «الصالون الثقافى»، القاهرة.

(٣٢) أيمن الرامى، الحوار المسيحى-الإسلامى . . الواقع والمرتجى، مجلة «آفاق»، ٢٠٠١ - العدد ٣١، بيروت.

(٣٣) إنشاء مؤسسة الأبحاث والحوار بين أتباع الأديان والثقافات المختلفة، صحيفة «الشرق الأوسط»، ٧ / ٥ / ١٩٩٩، صفحة «دين»، لندن.

(٣٤) أيمن الرامى، الحوار المسيحى-الإسلامى . . الواقع والمرتجى، مصدر سابق.

(٣٥) د. وليم سليمان قلادة، الحوار بين الأديان، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط ١ - ١٩٧٦، القاهرة، ص ١١.

(٣٦) الحضور المسيحى فى الشرق (شهادة ورسالة)، رسالة رعوية مشتركة يوجهها بطاركة الشرق الكاثوليك إلى مؤمنيهم فى شتى أماكن وجودهم بمناسبة عيد الفصح ١٩٩٢، ١ مستجدات ومتغيرات - أ) العالم.

(٣٧) د. بكر مصباح تنيره، حوار الحضارات فى مواجهة العنف والإرهاب . . رؤية إسلامية، (دوائر الحوار)، صحيفة «الأهرام»، ٤ نوفمبر ٢٠٠١، صفحة «قضايا وآراء»، القاهرة.

(٣٨) د. وليم سليمان قلادة، الحوار بين الأديان، مصدر سابق، ص ٨٠.

وأيضاً: هانى لبيب، حوار مع الأمين العام لمجلس الكنائس العالمى، صحيفة «الحياة»، ١٢ مايو ١٩٩٦ - العدد ١٢١٣٠، لندن.

(٣٩) هانى لبيب، الحوار المسيحى الإسلامى (جورج قنواتى نموذجاً)، مجلة «سطور»، يناير ١٩٩٨ - العدد الرابع عشر، القاهرة.

(٤٠) د. عبد المنعم الجميعى، جذور الوحدة الوطنية: روح التسامح بين المسلمين والأقباط خلال الثورة العرابية، صحيفة «القاهرة»، ٣ يوليو ٢٠٠١ ـ العدد ٦٤، القاهرة.

(٤١) عادل تيودور خورى، العيش المشترك والأديان، مجلة «المسرة»، ١٩٩٤ ـ العدد ٨٠، لبنان.

(٤٢) طلال عتريسى، العلاقات الإسلامية ـ المسيحية (قراءات مرجعية فى التاريخ والحاضر والمستقبل)، تمهيد، مركز الدراسات الإستراتيجية والبحوث والتوثيق، ط ١ ـ ١٩٩٤، بيروت، ص ٨.

(٤٣) د. محمد سيد طنطاوى (شيخ الأزهر)، الحرية الدينية فى الشريعة الإسلامية، تحديد المفاهيم أولاً، صحيفة «الأهرام»، ٢٩ مارس ٢٠٠١، صفحة «قضايا وآراء»، القاهرة

(٤٤) نبيل عبد الفتاح، الدين.. فى النزاعات الدولية، صحيفة «الأهرام»، ١٥/ ١١/ ٢٠٠١، صفحة «تحقيقات وتقارير خارجية»، القاهرة.

(٤٥) المصدر السابق.

(٤٦) المصدر السابق.

(٤٧) مستقبل العلاقات بين الشعوب (ندوة)، مجلة «رسالة الجهاد»، يناير ١٩٩١ ـ العدد ٩٥، ليبيا.

(٤٨) د. يوسف القرضاوى، الحوار الإسلامى ـ المسيحى، مجلة «المسلم المعاصر»، نوفمبر / ديسمبر ١٩٩٧ ويناير ١٩٩٨ ـ العدد ٨٦، القاهرة.

(٤٩) المصدر السابق.

(٥٠) المصدر السابق.

(٥١) المصدر السابق.

(٥٢) د. إسماعيل صبرى عبدالله، بدعة «صراع الحضارات» (١) التاريخ يكذب، صحيفة «الأهرام»، ٢٣ / ١١ / ٢٠٠١، صفحة «قضايا وآراء»، ملف: حوار الحضارات فى مواجهة العنف (٦)، القاهرة.

(٥٣) الأنبا يوحنا قلته، حوار إسلامى ـ مسيحى (المسيحية والألف الثالث ١٧)، صحيفة حامل الرسالة، ٣ يونيو ٢٠٠١ ـ العدد ٢٢١٤، القاهرة.

(٥٤) الأنبا يوحنا قلته، الحروب الصليبية ٣ (المسيحية والألف الثالث ٢٣)، صحيفة حامل الرسالة، ١٥ يوليو ٢٠٠١ ـ العدد ٢٢٢٠، القاهرة.

(٥٥) هانى لبيب، الحوار المسيحى الإسلامى (جورج قنواتى نموذجاً)، مصدر سابق.

(٥٦) د. حسن محمد وجيه، أجندة «لحوار الحضارات» أم للتفاوض مع الغرب؟!، دوائر الحوار، صحيفة «الأهرام»، ١٦ ديسمبر ٢٠٠١، صفحة «قضايا وآراء»، القاهرة.

(٥٧) د. القس إكرام لمعى، الجامعة العربية والحوار بين المثقف والسلطان، دوائر الحوار، صحيفة «الأهرام»، ١٦ ديسمبر ٢٠٠٢، صفحة «قضايا وآراء»، القاهرة.

(٥٨) أيمن الرامى، الحوار المسيحى ـ الإسلامى.. الواقع والمرتجى، مصدر سابق.

(٥٩) الأب الدكتور جورج شحاته قنواتى، الإيمان بين المسيحية والإسلام، محاضرة ألقاها بقاعة الشبان المسلمين فى ١١ سبتمبر ١٩٧٨ بالقاهرة.

(٦٠) هانى لبيب، علم الكلام الإسلامى وعلم اللاهوت المسيحى، مجلة «القاهرة»، يناير ١٩٩٥ ـ العدد ١٣٩، ملف: الراهب الفيلسوف الإسلامى، القاهرة.

(٦١) سمير خليل اليسوعى، نظره نقدية فى الحوار الدينى الإسلامى المسيحى، مجلة «المسرة»، ١٩٩٤ ـ العدد ٨٠٩، لبنان.

(٦٢) د. يوسف القرضاوى، الحوار الإسلامى ـ المسيحى، مصدر سابق.

(٦٣) د. حامد طاهر، تحقيق (علماء الأزهر: المسيحيون ليسوا كفرة)، صحيفة «العربى»، ٧ أبريل ١٩٩٧ ـ العدد ٢٠٨، القاهرة.

(٦٤) د. عبد الصبور مرزوق، تحقيق (علماء الأزهر: المسيحيون ليسوا كفرة)، المصدر السابق.

(٦٥) د. عبد المعطى بيومى، تحقيق (علماء الأزهر: المسيحيون ليسوا كفرة)، المصدر السابق.

(٦٦) الأب سمير خليل اليسوعى، نظرة نقدية فى الحوار الدينى الإسلامى ـ المسيحى، مجلة «رسالة الكنيسة»، العدد ٤٥ ـ ١٩٩٥، ملف: الحوار وقبول الآخر، القاهرة.

(٦٧) حوار صريح مع نائب بطريرك الأقباط الكاثوليك (الأنبا الدكتور يوحنا قلته)، مجلة «آخر ساعة»، ١٠ يناير ٢٠٠١، القاهرة.

(٦٨) د. إكرام لمعى، ، الخطاب الدينى فى مصر ودوره فى دعم وإعاقة حقوق الإنسان، مجلة «رواق عربى»، ١٩٩٨ ـ العدد ١٢ (خاص)، قضايا، القاهرة.

وأيضاً: د. القس إكرام لمعى، عن.. «تجديد الخطاب الدينى».. وأسئلته.. وإجاباتها، صحيفة «الأهرام»، ٨ مارس ٢٠٠٢، صفحة «ثقافة»، ملحق الجمعة، القاهرة.

(٦٩) الأنبا يوحنا قلته، الحروب الصليبية ١ (المسيحية والألف الثالث ٢١)، صحيفة حامل الرسالة، ١ يوليو ٢٠٠١ ـ العدد ٢٢١٨، القاهرة.

(٧٠) وليس «العيش المشترك» لأنه يُرسخ وجود طرفين متباينين.

(٧١) الكاردينال راتزنجر، الخطاب الرسولى العاشر للبابا يوحنا بولس الثانى، فى الخامس من شهر أكتوبر عام ١٩٩٣ م.

(٧٢) البابا يوحنا بولس الثانى، إعلان الرب يسوع فى وحدانية الخلاص وشموليته فى يسوع المسيح والكنيسة، مقر مجمع العقيدة والإيمان، (الفاتيكان) روما، ٦ أغسطس ٢٠٠٠.

(٧٣) المصدر السابق.

(٧٤) صحيفة «القاهرة»، ٦ مارس ٢٠٠١ ـ العدد ٤٧، صفحة «مخطوطات وتراث»، أخبارهم على وجوههم، القاهرة.

(٧٥) مجلة «حامل الرسالة»، ١١ مارس ٢٠٠١ ـ العدد ٢٢٠٢، صفحة «ثقافة وفنون»، القاهرة.

(٧٦) القوة فى شريعة الإسلام ضرورة لإحقاق الحق وإبطال الباطل، صحيفة «الحياة»، ٢٠ ديسمبر ١٩٩٨، صفحة «تراث»، لندن.

(٧٧) الكاردينال فرنسيس ارينزى، رسالة لمناسبة عيد الفطر السعيد فى ختام شهر رمضان المبارك ١٤١٦ / ١٩٩٦، الفاتيكان.

(٧٨) اقتراح أمريكى بتمويل أئمة مسلمين يؤيدون التسامح، صحيفة «الأهرام»، ٢٨ نوفمبر ٢٠٠٢، صفحة «الحرب فى أفغانستان»، القاهرة.

(٧٩) واشنطن تقرر تمويل الدعوة الإسلامية!!، صحيفة «الأسبوع»، ٣ ديسمبر ٢٠٠٢ ـ العدد ٢٥٠، صفحة «المنطقة الحرة»، القاهرة.

(٨٠) هوجة تفصيل المناهج الدينية على المزاج الأمريكى!، صحيفة «الأسبوع»، ٢١ يناير ٢٠٠٢ ـ العدد ٢٥٦، صفحة «قضايا»، القاهرة.

(٨١) الرئيس الأمريكى يهنئ فضيلة المفتى بقرب حلول عيد الأضحى، صحيفة «الأهرام»، ١٦ فبراير ٢٠٠٢، صفحة «أخبار محلية»، القاهرة.

(٨٢) د. محمد نور فرحات، التنوع بين الثقافة والقانون، ورقة مقدمة إلى مؤتمر «التفاعل مع التنوع»، الهيئة الإنجيلية ووزارة الأوقاف، ٢٧ إلى ٢٩ يونيو ٢٠٠١ ـ العين السخنة.

(٨٣) باسم الجسر، تفاهم المسلمين والمسيحيين.. مصلحة إستراتيجية مشتركة، صحيفة «الشرق الأوسط»، ١١ أبريل ٢٠٠١ ـ العدد ٨١٧٠، صفحة «رأى»، القاهرة.

(٨٤) أول عربى يُقتل ضمن موجه العداء للعرب والمسلمين، صحيفة «العربى»، ٢٣ سبتمبر ٢٠٠١ ـ العدد ٧٧٦، ملف: الثور الأمريكى الهائج، القاهرة.

وأيضاً: عادل كراس.. شهيد مصرى قتلته العنصرية الأمريكية، صحيفة «الأسبوع»، ٢٤ سبتمبر ٢٠٠١ ـ العدد ٢٤٠، ملف: قبل أن تندم أمريكا، القاهرة.

(٨٥) وهوما ظهر من خلال دعوة (ريوفن كورت) فى مقال له بعنوان «اهدموا الكعبة»، ونشرته مجلة «إسرائيل من الداخل». وتمت ترجمته فى: صحيفة «الأسبوع»، ١ أكتوبر ٢٠٠١ ـ العدد ٢٤١، ملف: هل يدفع العالم ثمن جبروت أمريكا؟!، القاهرة.

(٨٦) محمود بكرى، ٦ منظمات صهيونية تروج للفكرة الشريرة بتدمير مكة وقصف الكعبة، صحيفة «الأسبوع»، ٢٥ مارس ٢٠٠١ ـ العدد ٢٦٤، صفحة «بولوتيكا»، القاهرة.

(٨٧) د. محمد خليفة حسن، رؤية هنتنجتون للصراع الحضارى، صحيفة «الأهرام»، ١٥ ديسمبر ٢٠٠١، صفحة «قضايا وآراء»، مناظرة (ثنائية الفكر الغربى بين حوار الحضارات وتصادمها)، القاهرة.

(٨٨) حسن اللبيدى، صراع الحضارات، صحيفة «الأسبوع»، ٣ ديسمبر ٢٠٠١ ـ العدد ٢٥٠، صفحة «مقال»، القاهرة.

(٨٩) محمد حسنين هيكل يتحدث فى عيد ميلاد «صوت الأمة»، صحيفة «صوت الأمة»، ٥ / ١٢ / ٢٠٠١، صفحة «سنة أولى حرية»، القاهرة.

(٩٠) د. أنور عبد الملك، «النصب السياسى» فى زمن الحوار، فى أصول المسألة الحضارية (٨)، صحيفة «الأهرام»، ١١ ديسمبر ٢٠٠١، صفحة «قضايا وآراء»، (عالم جديد)، القاهرة.

(٩١) صلاح الدين حافظ حوَار بلا شطآن..، صحيفة الأهرام، ٢٦ ديسمبر ٢٠٠١، صفحة «قضايا وآراء»، القاهرة.

(٩٢) أيمن الرامى، الحوار المسيحى ـ الإسلامى.. الواقع والمرتجى، مصدر سابق.

(٩٣) طنطاوى وشنودة يدعوان لمقاطعة إسرائيل ومواجهتها بالسلاح، صحيفة «الحياة»، ١٢ أبريل ١٩٩٧، لندن.

(٩٤) هانى لبيب، أبانا الذى فى البيت الأبيض، صحيفة «الأسبوع»، ١٨ فبراير ٢٠٠٢ ـ العدد ٢٦٠، صفحة «أقلام»، القاهرة.

(٩٥) محمد السماك، فى آفاق العلاقات بين الإسلام والعرب (١ من ٢): الغرب هوالمسيحية.. خطأ شائع فى ذهنية العرب، صحيفة «الشرق الأوسط»، ٢١ / ٥ / ١٩٩٧، صحيفة «قضايا»، لندن.

(٩٦) رأى للدكتور مصطفى الفقى فى: المشاهد الأخيرة لعام ٢٠٠١ واستشراف ملامح عام ٢٠٠١:

سيكون الانتظار أم مبادرة الفعل فى السنة الجديدة، صحيفة «الأهرام»، ٤ يناير ٢٠٠٢، ندوة، (ملحق الجمعة)، القاهرة.
(٩٧) د. أحمد كمال أبوالمجد، حوار فى دافوس حول الحضارة الغربية والحضارة الإسلامية، مجلة «الكتب. . وجهات نظر»، مارس ٢٠٠٠ - العدد ١٤، القاهرة.
(٩٨) جون إسبوزيتو، التعددية هى رهان القرن المقبل. . لا لنظرية هانتنجتون عن «صراع الحضارات»، صحيفة «السفير»، ١٠ يونيو١٩٩٨ - العدد ٨٠١٥، صفحة قضايا وآراء، بيروت.
(٩٩) الحوار والعيش الواحد: ميثاق عربى إسلامى - مسيحى، مجلس كنائس الشرق الأوسط والفريق العربى الإسلامى - المسيحى للحوار، ط ١ - يونيو٢٠٠٢، بيروت.
(١٠٠)القاضى أبويوسف إبراهيم الأنصارى، موسوعة الخراج والأحوال الواجبة فى معاملة النصارى، دار المعرفة، ط ١٩٧٩، بيروت، ص ١٢٢.
(١٠١) المصدر السابق، ص ١٢٥.
(١٠٢) سمير سليمان، العلاقات الإسلامية - المسيحية (قراءات مرجعية فى التاريخ والحاضر والمستقبل)، مصدر سابق، مقدمة، ص ٢٢.
(١٠٣) د. وليم سليمان قلادة، الأقباط: من الذمية إلى المواطنة، مركز الأهرام للترجمة والنشر، ط ١ - ١٩٩٦، ضمن كتاب: مصر فى القرن ٢١. . الآمال والتحديات، القاهرة، ص ٢٠١.
(١٠٤) هذا لا يعنى أنه فى العديد من الأحيان يتم توجيهه وتوظيفه، والدعاية عن حرب الخليج الأولى والثانية ليست بعيدة عن هذا الشأن.
(١٠٥) ادمون غريب، الإعلام الأمريكى والعرب، مجلة «المستقبل العربى»، أكتوبر ٢٠٠٠ - العدد ٢٦٠، بيروت.
(١٠٦) وليد عبد الحى، علاقة السياسة الخارجية الأمريكية بالتحولات الديمقراطية فى الوطن العربى، مجلة «المستقبل العربى»، مايو ٢٠٠١ - العدد ٢٦٧، بيروت.

رقم الإيداع ٥٨٣٨ / ٢٠٠٣
الترقيم الدولى 8 - 0937 - 09 - 977

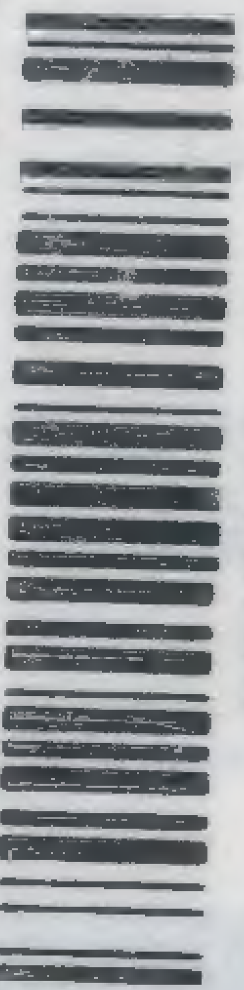
مطابع الشروق
القاهرة :٨ شارع سيبويه المصرى ـ ت:٤٠٢٣٣٩٩ ـ فاكس:٤٠٣٧٥٦٧ (٠٢)
بيروت : ص.ب: ٨٠٦٤ ـ هاتف : ٣١٥٨٥٩ ـ ٨١٧٢١٣ ـ فاكس : ٨١٧٧٦٥ (٠١)

المواطنة والعولمة

هل سيبقى الوطن (وطنًا) فى عصر العولمة السعيدة؟!
وهل سيبقى المواطن (مواطنًا)؟!
إشكالية تحمل فى طياتها العديد من التداعيات الخلافية والمقاربات الفكرية.
من هنا كان موضوع هذا الكتاب بعنوان: «المواطنة والعولمة» الذى اخترته ليُعبر بوضوح عن مضمون ما أردت أن أصل إليه.. وهو حصيلة تمثل ما يقرب من عشر سنوات من الاهتمام بالشأن المصرى العام والشأن القبطى الخاص، ولذلك آثرت أن أرفق شهادة خاصة بتجربتى مع قضية التدخل الأمريكى فى الشأن المصرى الخاص (توظيف الأقباط)، وشهادة أخرى عن تجربتى الحزبية (تجربة للعمل السياسى فى مصر). والكتاب فى هذا الشكل يمثل كما أعتقد منظومة فكرية متكاملة لكل قضية اتخذت فيها موقفًا، ولكل رأى كتبته ودافعت عنه.

والكتاب هنا يُمثل معالجة لقضيتين متوازيتين: أولاهما «المواطنة» ... دراسة الوعى الذاتى بالقضايا التى تتعلق بالمواطنة. وبالتالى، فه... «المواطنة» منهجيًا على المستوى التاريخى فحسب، وإنما يتتبع - أيضًا ... الفكر تجاه هذه القضايا طبقًا لمقتضيات المنهج النقدى.

لقد آثرت - جاهدًا - أن ألتزم منطقة الأمان المحايد إلى حد ما، ... أكون قد وفقت فيما طمحت أن أصل إليه، غير أننى قد تحيزت بشدة ف... التى كان الاختبار فيها هو الموقف من الوطن.





دار الشروق